Paul Bede Johnson (născut în 1928 la Manchester) este un bine-cunoscut ziarist şi istoric englez. A studiat la Stonyhurst Collège, apoi la Magdalen Collège (Oxford). S-a afirmat ca jurnalist în anii '50, la *The New Statesman*. În anii '70, a început să aibă concepţii tot mai conservatoare; pe fundalul problemelor economiei britanice, s-a opus mişcării sindicale. Susţinător al lui Margaret Thatcher, a devenit unul dintre consilierii ei şi i-a scris o serie de discursuri. Din 1981 până în 2009, a deţinut o rubrică în *The Spectator*. S-a preocupat de problemele şi evenimentele care indicau, în opinia sa, declinul general, de la educaţie la practicarea religiei şi comportamentul social. A scris regulat în *The Daily Telegraph* şi într-o serie de publicaţii americane (*The New York Times*, *The Wall Street Journal*, *Commentary*, *The National Review*). Johnson este un critic al modernităţii. îi dezaprobă pe cei care folosesc teoria evoluţionistă pentru a-şi justifica ateismul sau pentru a-şi promova experimentele biotehnologice. Catolic conservator, Johnson priveşte teologia eliberării ca pe o erezie şi pledează pentru celibatul preoţilor, deşi consideră că există motive întemeiate pentru hirotonirea femeilor. În anul 2006, Johnson a primit din partea preşedintelui George W. Bush The Presidential Medal of Freedom.

Bibliografie selectivă: *The Offshore Islanders*: *A History of the english People* (1972), *Elizabeth I*: *a Study în Power and Intellect* (1974), *The Life and Times of Edward III* (1974), *Pope John XXIII* (1975), *A History of Christianity* (1977), *Ireland*: *A Concise History from the Twelfth Century to the Present Day* (1981), *Pope John Paul II and the Catholic Restoration* (1982), *A History of the Modern* World *from 1917 to the 1980's* (1983; *O istorie a lumii moderne*, Humanitas, 2002), *A History of the Jews* (1987; *O istorie a evreilor*, 2005), *Intellectuals* (1988; *Intelectualii*, Humanitas, 1999, reed. 2006, 2011), 7 o *Hell with Picasso and Other Essays* (1996; *La naiba cu Picasso şi alte eseuri*, Humanitas, 2012), *A History of the American People* (1997), *Napoleon* (2002), *Churchill* (2009), *Jesus*: *A Biography from a Believer* (2010; *Viaţa lui Iisus povestită de un credincios*, Humanitas, 2012), *Socrates*: *A Man for Our Times* (2011; în curs de apariţie la Humanitas).

PAUL JOHNSON
Duşmanii societăţii
Traducere din engleză de DANA-LIGIA ILIN
HUMANITAS

BUCUREȘTI
Coperta: Angela Rotaru Tehnoredactor: Manuela Măxineanu Corector: Patricia Rădulescu, Iuliana Glăvan DTP: Iuliana Constantinescu, Dan Dulgheru
Tipărit la Proeditură și Tipografie
Paul Johnson *Enemies of Society* Copyright © Paul Johnson, 1977 All rights reserved.
© Humanitas, 2013, pentru prezenta versiune românească
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României JOHNSON, PAUL
Duşmanii societăţii / Paul Johnson; trad.: Dana-Ligia Ilin.
Bucureşti: Humanitas, 2013
Bibliogr.
Index
ISBN 987 – 973 – 50 – 3706 – 2 I. Ilin, Dana-Ligia (trad.)
EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Cuprins

1. Evadarea din arhaism 11
2. Cancerele Lumii Vechi 22
3. Dinamica occidentală a timpului 45
4. Arta, ştiinţa şi libertatea 63
5. În sfârşit, „decolarea14 76

6. „Miracolul permanent11 104
7. Panica ecologică 118
8. Trâmbiţe nelămurite 141
9. De la preoţi la vraci 163
10. Îngeri care dansează şi muşte-n sticlă 178
11. Savantul şi al său *Doppelgänger* 191
12. Turn de fildeş sau fabrică de cunoştinţe? 221
13. Şcoli pentru micii Attila 238
14. Atacul asupra valorii 252
15. Delict, nebunie şi sălbăticie 264
16. „Noaptea necunoaşterii". 290
17. Mastodonţii culturali 305
18. Revenirea demonilor 317
19. Inima întunericului 330
20. Un nou Deuteronom 343

Bibliografie 353
Indice de nume 365

CAPITOLUL 1

Evadarea din arhaism

Una dintre caracteristicile Occidentului anilor '70 a fost o stare introspectivă nouă şi mohorâtă. Gata cu veselia lungii perioade postbelice înfloritoare; ne macină acum din ce în ce mai multe îndoieli în privinţa viitorului societăţilor noastre şi gl civilizaţiei în care vieţuiesc ele. Să fie oare adevărat că, aşa cum ne avertizează cei mai pesimişti dintre noi, cultura care ne este familiară, cu aspectele sale politice, sociale, economice şi creative, va pieri curând, răpusă de combinaţia dintre atacul extern şi putreziciunea internă? Tot aşa, să fie oare adevărat că, aşa cum susţin cei mai aprigi critici ai noştri, prezumţiile şi funcţionarea economiei lumii occidentale sunt intrinsec maligne şi nerentabile, astfel încât vor contribui la catastrofa care se apropie? Casandrele vremii noastre sunt împărţite între cele care se trudesc să salveze civilizaţia Occidentului de ea însăşi şi de duşmanii ei

şi cele care neagă faptul că ar merita să fie salvată. Unde se află adevărul? Sau, mai degrabă, are vreun temei dezbaterea însăşi, ori spaimele exprimate de atâţia nu sunt decât fantezii – coşmaruri colective de soiul celor care bântuie chiar şi cele mai sănătoase şi solide societăţi?

Această carte este o încercare de a răspunde la astfel de întrebări şi la multe altele care sunt relevante pentru bunăstarea omenirii. Vom porni căutarea chiar de la începuturi, nu prin *analizarea relelor*, *reale ori imaginare*, *ale civilizaţiei noastre* prezente, ci prin examinarea rădăcinilor, a forţelor şi factorilor care au făurit-o pe parcursul multor veacuri şi i-au dat trăsăturile şi meritele ei aparte. Mai întâi vom încerca să identificăm tiparele – politice, economice ori culturale – unei civilizaţii care progresează, iar apoi vom analiza dacă o astfel de civilizaţie poate să intre în declin şi să dispară, şi cum anume. Apoi, după ce ne-am stabilit modelul istoric, vom fi gata să examinăm originile şi dezvoltarea societăţii occidentale şi să-i cântărim calităţile şi defectele actuale, precum şi şansele de supravieţuire. Să începem, aşadar, prin examinarea lumii străvechi.

*

Încă nu se ştie dacă ar trebui să ne minunăm de iuţeala cu care omul a pus stăpânire pe un mediu ostil şi a creat astfel lumea industrializată în care trăim, ori să fim disperaţi la gândul încetinelii aproape chinuitoare cu care omul primitiv s-a înălţat din sărăcie, ajungând la o relativă abundenţă. „Decolarea" creşterii industriale autonome s-a realizat spre sfârşitul secolului XVIII. Şi totuşi, startul societăţilor stabilite, când *homo sapiens* a început să-şi exploateze resursele fiziologice în chip de creatură raţională, a avut loc cu mult timp înainte, în epoca neolitică. Atunci au fost făcute descoperirile esenţiale, sau mai degrabă au început să fie folosite pe scară largă: obţinerea recoltelor, păstori tul, creşterea şi exploatarea animalelor, folosirea uneltelor, trecerea de la simpla stare de apărare de forţele naturii la starea de atac şi, mai ales, organizarea puterii colective a grupului. Aceste salturi intelectuale gigantice, care implicau conceptul de planificare şi formarea simţului timpului, au fost mai anevoioase decât tot ceea ce a făcut omul de atunci încoace. Lucru care ne stârneşte uimire. Dar ne face şi să ne punem întrebarea de ce omului din epoca de piatră, care a evadat din închisoarea mediului său în unele privinţe, i-a trebuit atât de mult timp ca să tragă foloase de pe

urma victoriilor sale. Procesul de accelerare continuă n-ar fi trebuit să apară în urmă cu mii de ani, şi nu de-abia acum două sute? Care au fost factorii care l-au inhibat sau l-au frânat? Erau intrinseci, ori creaţi de om? Sau, altfel spus, erau tehnici, ori politici?

Adevărul este că istoria lumii vechi e în mare măsură istoria şanselor ratate. După descoperirile revoluţionare din neolitic, nu a existat niciun obstacol de neînvins în calea progresului rapid al omului către o societate industrială avansată. Şi totuşi, societăţile arhaice se remarcă nu doar prin stagnare, ci şi prin regresie. Au trecut decenii şi veacuri fără să se facă vreun progres anume; adesea tehnologia s-a deteriorat, iar spiritul de aventură din spatele descoperirii ei nu s-a mai văzut. Tehnologia arhaică era empirică: cu alte cuvinte, descoperită prin încercări şi eşecuri, nu prin raţionament analitic. Dată fiind enorma curiozitate care stă în firea omului, sau mai degrabă a anumitor oameni, este greu să nu tragi concluzia că înţelepciunea indivizilor a fost suprimată de prostia conservatoare a colectivităţii. Astfel, vechile procedee au fost păstrate chiar şi după descoperirea altora mai bune: este ciudat faptul că semnificaţia invenţiilor din Orientul Apropiat a fost percepută doar atunci când ele au fost adoptate de alte societăţi. De ce oare?

Din ceea ce ştim despre ştiinţa arhaică, adică încercarea de a înregistra şi de a descrie tehnici, ea se limita în esenţă la clasificare. Nu formula concepte şi nu aplica logica. Operaţiile mentale pe care se baza sunt concrete, neabstracte, neanalitice. În textele matematice care s-au păstrat sunt rezolvate serii de exemple, dar nu se generalizează şi nu se demonstrează ipoteze. Pe papirusuri preţioase din Egipt, unele dintre ele vechi de peste patru mii de ani, celor care studiază medicina le sunt descrise anumite tratamente pentru anumite boli, dar nu se desluşeşte vreun interes faţă de felul în care funcţionează corpul ori faţă de cauzele îmbolnăvirii. Întotdeauna există o modalitate „corectă" de a face ceva, cea verificată în timp, bazată pe inevitabilele precedente. De fapt, tehnologia din vremurile străvechi nu era nici măcar realmente empirică, deoarece se considera că experimentul, noutatea ar putea fi primejdioase. Ceea ce am putea numi „Principiul lui Galileo" a funcţionat ca un avertisment pe tot parcursul Antichităţii. În Atena veacului al cincilea, filosoful Anaxagora a declarat că Soarele nu este altceva decât o minge de materie arămie; nu l-a salvat de la condamnarea la moarte pentru sacrilegiu decât discipolul său aflat la

putere, Pericle. Tâlcul poveştii nu este lipsa de liberalism a Atenei din vremea lui Pericle, ci faptul că Anaxagora a fost cruţat. În societăţile precedente (şi uneori în cele ulterioare), moartea ar fi fost inevitabilă. În lumea arhaică toată cunoaşterea era închegată în formule care deveneau apoi părţi ale unor seturi de reguli inflexibile, la origine religioase şi magice. Aşadar, tehnologia şi cunoaşterea erau considerate finite şi adjudecate. Ca urmare, societăţile s-au oprit din înaintare; apoi au intrat în declin. Mesopotamienii credeau că au venit în ţara lor cu civilizaţia deplin formată. Învăţaseră să cultive pământul, să folosească metalele şi să scrie; cu asta, basta, şi „de atunci încoace nu s-a mai inventat nimic". Când precedentul şi-a înălţat capul absolutist, ştiinţa a fost silită să abdice. De exemplu, în Egipt, ea a ajuns la dezvoltarea maximă în Regatul Vechi – au urmat stagnarea şi decăderea. Oamenii au acceptat această decădere deoarece credeau, şi erau învăţaţi să creadă, într-o Epocă de Aur, mitul ubicuu al raiului.

Prin urmare, obstacolul din calea progresului nu este lipsa de ingeniozitate a omului, ci obscurantismul sistemelor politice lipsite de libertate. Într-adevăr, în unele cazuri putem vedea exact în ce fel statul a inhibat progresul şi schimbarea. În vechea Indie exista în anumite privinţe un grad relativ înalt de tehnologie, şi chiar de organizare. Mii, chiar zeci de mii de ţărani au putut să fie angrenaţi în eforturi colective plănuite minuţios, pentru a construi diguri, canale de irigaţii, şosele, fortăreţe, temple şi alte lucrări publice. Tehnicile artistice erau practicate pe scară largă: un număr imens de sate păstrau tradiţii artizanale de înalt nivel. Însă aceasta era doar o economie de depozitare, nu de piaţă. Activităţile statului inhibau dezvoltarea tehnologiei. Surplusul de produse era colectat pentru folosinţa autorităţilor, şi nu mai rămânea nimic pentru investiţii. Satele erau silite, practic, să se descurce cu forţe proprii; artizanii din ele slujeau comunitatea şi adesea erau plătiţi în natură, nu cu bani. La vremea culesului, grânele erau recoltate şi apoi împărţite în funcţie de rang şi meserie. Partea regelui mergea în depozitele lui şi era folosită pentru a-i plăti pe dregători. Oraşele erau centre de consum, nu de producţie, cu pieţe restrânse. Exista comerţul cu lumea din afara ţării, dar, după cum spunea Gibbon, „obiectele traficului oriental erau splendide şi mărunte". Din pricina drumurilor puţine, a lipsei vehiculelor cu roţi şi a râurilor care se revărsau când ţi-era lumea mai dragă, nu erau transportate decât bunurile de lux care nu cântăreau mult; în orice caz,

nu exista clasă de mijloc, iar puţinii negustori erau prinşi în chingile unor reglementări aspre şi jumuliţi de cârmuire. Artizanii profesionişti nu lucrau decât pentru bogătaşi, iar cele câteva ateliere mari, plus minele şi carierele, slujeau statul, nu piaţa. Prin urmare, nu exista vreun mecanism de piaţă care să se regleze singur. Sistemul castelor limita mobilitatea profesională şi orice îmbunătăţire tehnică. Statul era autoritarist, însă societatea de la bază era colectivizată de familia extinsă; aceasta aducea la nivel minim nefericirea individuală, deoarece „familia" împărţea tot ce avea, dar, în acelaşi timp, distrugea legătura dintre răsplată şi efort şi supunea individul unui grad paralizant de control instituţional. De asemenea, familia extinsă disocia procrearea de responsabilitatea întreţinerii odraslelor, astfel încât antrena rate ale naşterilor extrem de ridicate, populaţia fiind ţinută sub control doar de forţe naturale feroce, condiţiile igienice îngrozitoare şi malnutriţia ducând la un nivel redus al calităţilor fizice şi al eficienţei. De aceea filosofia indiană, de vreo patru mii de ani încoace, vorbind despre răul produs de factorii politici şi sociali, a dezaprobat dorinţa fizică de îmbunătăţire şi a pus accentul pe ideologiile care transcend materia. Presiunea populaţiei asupra resurselor naturale limitate a făcut inevitabilă stagnarea. Acest fel de societăţi au dormit secole întregi, chiar milenii, în structurile lor despotice, până ce le-a trezit incursiunea Occidentului.

Dacă privim spre China, vedem şi mai limpede că structura politică şi socială, nu capacitatea tehnică, este ceea ce limitează creşterea. Chinezilor le aparţin unele dintre cele mai mari invenţii ale lumii. Ei sunt primii care au creat harnaşamentul eficient pentru căruţele trase de cai, au transformat mişcarea circulară în mişcare rectilinie (şi invers) şi au creat mecanisme de măsurare a timpului. Mai presus de toate, au inventat praful de puşcă, busola magnetică şi tiparul, acea treime magică, după cum le-a zis Bacon, „care a schimbat cu totul înfăţişarea şi starea lucrurilor din întreaga lume". Dar el se referea la lumea occidentală, deoarece de-abia după ce au fost luate din cadrul lor de origine şi au fost implantate în Europa aceste trei lucruri s-au combinat şi au transformat societatea. Societatea chineză era izolată, din multe puncte de vedere bogată, însă mulţumită de sine şi conservatoare – mai presus de toate, era rigidă şi avea o structură politică ritualizată. Statul era totul, şi mărirea imperiului reprezenta singurul scop al activităţilor lui. Nu exista conceptul de libertate sau de

bunăstare obştească: nimeni nu gândea că este datoria statului să acţioneze în folosul poporului, şi orice astfel de folos care apărea ca rezultat al acţiunilor lui era considerat simplă coincidenţă. Societatea era aproape în întregime agrară; satele erau independente economic şi statice; părăsirea de către ţărani a pământului sau a comunităţii respective era un delict pedepsit cu asprime. Oraşele ofereau activitate administrativă, nu prăvălii sau pieţe. Artiştii, scrisorii, inovatorii nu existau, sau erau anonimi. Fiecare individ avea un rol prestabilit şi neschimbat în societate, a cărei structură era alcătuită cu atâta iscusinţă şi precizie, încât nu existau fisuri prin care să se poată strecura întreprinzătorul individual. Ca structură socială, China era un artefact monolitic, şi a rămas neschimbată în aspectele sale esenţiale timp de două mii de ani. Ca să poată să progreseze şi să se schimbe, carapacea ei trebuia să fie spartă din afară, cu forţa.

Prin urmare, se pare că în toate societăţile arhaice a existat o tendinţă inerentă de a dezvolta şi de a perfecţiona doar în mică măsură descoperirile neolitice. Această măsură varia enorm, dar întotdeauna, la un moment dat, era trântit oblonul de fier al controlului social, iar cultura devenea statică şi neinventivă. Sistemul politic închis era însoţit de un sistem economic închis, şi trebuie să presupunem că cel dintâi era cel care-l modela pe cel de-al doilea, dat fiind că aceste tiranii, care adesea controlau teritorii imense, nu ar fi putut să existe fără o interferenţă constantă cu producătorii de bază şi fără exploatarea lor. Nu exista libertate în aceste societăţi, întrucât chiar şi cârmuitorii şi conducătorii religioşi erau prizonierii precedentului, ritualului şi protocolului. Oamenii erau închişi într-un gigantic corp colectiv, ca parte a organelor lui, fiecare la locul său; corpul nu era mort, ci încremenit. Statul arhaic corporatist se putea extinde, uneori până la dimensiuni groteşti; şi putea ajunge la decădere sau la implozie. Ceea ce nu putea face era să se mişte. Cam prin anul 1.000 î.Hr. dezvoltarea omului ajunsese în faza de stagnare.

Am fi putut oare să rămânem la infinit în acea fază de stagnare? Calea evadării, după cum vedem acum limpede, este o combinaţie de iniţiative economice şi politice. Iniţiativa implică inovaţie, iar inovaţia implică un anumit grad de libertate, dreptul de a se ridica împotriva precedentului. Şi, în general, oamenii se ridică împotriva precedentului doar atunci când se pot distanţa cât de cât. În zonele fără ieşire la mare oamenii erau prizonierii satelor lor; în alte părţi erau prizonierii

oceanelor, însă Marea Mediterană este o scenă naturală a experimentelor, dat fiind că explorarea ei nu implică marile probleme ridicate de călătoriile lungi pe ape, iar unitatea climatului şi ecologia invită la strămutări în ţinuturi străine. Primele economii de piaţă, foarte mici, au început să se dezvolte cam prin 1200 î.Hr., întinzându-se dinspre partea răsăriteană a Mediteranei şi dinspre Marea Egee, când mai întâi fenicienii, apoi grecii, au fost siliţi de sărăcia pământului lor să se apuce de comerţul pe mare şi să creeze colonii. Fenicienii au ajuns la Atlantic curând după 1200 î.Hr., şi în scurt timp au avut numeroase colonii mici;

când oraşul Tyr a fost distrus, cea mai mare dintre colonii, Cartagina, a preluat rolul principal în comerţ şi în extindere. Începând cu secolul VIII î.Hr. mişcarea grecească de colonizare a făcut să apară pe o arie mare a litoralului mediteraneean oraşe independente sau semiindependente, care aveau între ele legături mai ales religioase şi morale.

Lucrul important legat de aceste aşezări şi de comerţul dintre ele era că, pentru prima oară în istorie, din câte ştim noi, iniţiativa acestor proiecte nu a fost a statului sau a comunităţii, ci a unor indivizi. Grecii, pe baza precedentelor feniciene, au dezvoltat treptat categorii speciale de oameni care desfăşurau diferite forme de activitate comercială: *naukleros*, care făcea comerţ cu propria corabie; *emperos*, care doar îşi trimitea marfa cu corăbiile; *kapelos*, sau negustorul stabilit într-un loc. Herodot spune că lidienii au fost adevăraţii comercianţi cu amănuntul şi că au fost primii care au folosit pe scară largă monedele. Fundalul intelectual al acestei înfloriri a comerţului a fost posibil datorită apariţiei unei mari clase mijlocii urbane. îmbunătăţirea producţiei şi folosirea fierului au permis cultivarea din ce în ce mai intensă a solului şi, astfel, apariţia unei populaţii mai dense, care s-a concentrat treptat în oraşe, hrănindu-se cu noile surplusuri din agricultură. Pe măsură ce creştea, populaţia din oraşe se împărţea în clase, şi au început să se dezvolte formele de competiţie între acestea – însăşi caracteristica economiilor de piaţă. În oraşele greceşti, marii moşieri sau aristocraţii au fost siliţi să renunţe la monopolul puterii politice şi să o împartă cu clasele de mijloc, criteriul statutului deplin de cetăţean fiând simpla posesie a pământului.

Astfel, pentru prima oară putem vorbi despre societăţi organizate în plan politic, în care un număr relativ mare al locuitorilor

erau oameni liberi. Putem dezbate la infinit ideea că iniţiativa comercială a creat drepturi politice, ori că exercitarea acestor drepturi a făcut posibilă iniţiativa individuală; important este elementul de libertate comun ambelor activităţi. Amândouă au evoluat *pari passw*, într-un fel, erau nedespărţite. A existat şi un al treilea factor, care s-ar putea dovedi, dacă am dispune de mai multe informaţii, mai important decât ceilalţi doi. Societatea grecească, aşa cum s-a dezvoltat, era caracterizată de tendinţa spre libertate şi spre inovaţie, precum şi de dorinţa de a formula legi generale pe baza unui proces de explicaţii raţionale. A fost prima societate care nu numai că a observat felul în care funcţionează natura, ci a avut dorinţa reală de a descoperi de ce. În spatele acestei căutări, şi făcând-o posibilă, a stat o simplificare treptată a alfabetului, ceea ce a dus la răspândirea alfabetizării. Cititul şi scrisul au încetat să fie ştiinţa esoterică a clasei preoţimii sau a grămăticilor, şi au devenit un bun dobândit de acea secţiune inovatoare a oamenilor, neguţătorii, iar apoi de o clasă de mijloc mărită.

Aici avem elementele unei noi „decolări", prima după neolitic. Legătura cu limbajul este esenţială. Omul a fost o fiinţă socială mult înainte de a deveni uman. Punctul de demarcaţie a fost crearea şi folosirea limbajului. Pare foarte probabilă ipoteza ca apariţia limbajului să fi stat la baza descoperirilor intelectuale din neolitic. Pentru următorul mare salt înainte omul a trebuit să aştepte nu atât alfabetizarea în sine, cât extinderea ei dincolo de limitele sale ierarhice iniţiale. Când o societate are o clasă de mijloc eliberată de jugul agricol şi care ştie să scrie şi să citească, este gata de aventuri culturale.

Ceea ce au făcut în realitate grecii a fost să dezvolte principiul criticii; cu alte cuvinte, ei l-au descoperit, iar apoi, lucru la fel de important, i-au dat legitimitate. Acest fapt poate fi descris ca evenimentul cel mai important de la crearea însăşi a limbajului, dat fiind că i-a permis omului să folosească noi zone ale intelectului şi personalităţii care până atunci fuseseră în stare de somnolenţă. Până atunci, oamenii nu puneau sub semnul întrebării o opinie stabilită. Însă, odată ce i-au prins gustul, acest lucru a devenit obişnuit; dascălii presocratici, cum au fost Thales, Anaximandru şi Anaximene, nu numai că le dădeau voie discipolilor lor să critice, ci chiar îi încurajau să o facă. Am putea spune că prin cultivarea acestei tehnici nu numai că s-a lărgit orizontul uman, ci aproape că a apărut un om nou: Omului

Dogmatic al societăţilor arhaice i se alătură o creatură nouă – Omul Critic. Cel puţin într-o parte a lumii, şi pentru o vreme, a fost ruptă tradiţia dogmatică a transmiterii Adevărului nepângărit de vreo schimbare. A fost începutul metodei ştiinţifice şi tiparul unei societăţi în progres continuu. În acest punct de răscruce omul şi-a sporit enorm şansele de supravieţuire. Căci Omul Dogmatic nu este mai solid decât validitatea Adevărului său care, la urma urmei, e pur şi simplu o teorie bazată pe dovezi restrânse. Marea putere a Omului Critic nu este că poate să se ferească de greşeală, ci că o poate transforma din dezastru în avantaj. Nu rezistă sau se prăbuşeşte pe baza teoriilor sale, deoarece, într-un şens, nu are nicio teorie, numai ipoteze de lucru.

„Decolarea41 intelectuală grecească a fost însoţită de realizările economice şi culturale ale lumii clasice. Nu este nevoie să le descriem. Însă e important să remarcăm scara sistemului comercial clasic. În secolul III î.Hr. grecii îşi extinseseră sistemul de oraşe manufacturiere şi comerciale legate între ele la zone mari din Orientul Apropiat şi Mijlociu. Aceste centre erau uriaşe. Apamea din Siria avea o jumătate de milion de locuitori. Antiohia şi Alexandria erau, probabil, la fel de mari. Erau numeroase oraşele cu 100.000 de locuitori. În Occident, clasa de mijloc italiană a reuşit acelaşi lucru. S-ar putea ca la un moment dat Roma să fi avut mai mult de două milioane de locuitori, o dimensiune urbană la care nu s-a mai ajuns până în secolul XIX. Volumul mărfurilor transportate şi distanţele implicate în economia lumii romane sunt impresionante în raport cu toate standardele, în afară de cele contemporane. Roma importa anual până la şaptesprezece milioane de baniţe de cereale, aproape exclusiv cu corăbii care navigau pe ocean. Unele dintre aceste vase, cu portul de bază Alexandria, puteau transporta până la 1.300 de tone de alimente. Căile comerciale ale Romei se întindeau pe 11.000 de kilometri, din Britania până pe Coasta Coromandel, pe care erau înşirate mai multe forturi. Serviciul poştal al statului se deplasa cu 65 de kilometri pe zi, şi chiar şi transportul bunurilor către Coromandel nu dura de obicei mai mult de şaisprezece săptămâni – atât de aproape, zicea Pliniu, fusese adusă India de lăcomie. Ceea ce este, poate, şi mai izbitor e faptul că în timpul republicii romane şi la începutul imperiului acest sistem comercial masiv era în esenţă liberal. Este adevărat că guvernul roman organiza comerţul cu cereale, concesionând flota statului unor întreprinzători particulari; este adevărat şi că el avea monopolul

papirusului egiptean şi restricţiona artificial producţia lui – cu toate că aceasta era o moştenire străină, de la dinastia Ptolemeilor. Roma mai monopoliza şi mineritul pe scară largă; deşi, şi în acest caz, se întâmpla adesea să concesioneze producţia unor firme particulare. Dar în toate aspectele esenţiale, Roma, în prosperitatea sa, avea o gigantică economie de piaţă. Rolul statului pentru proprietari şi pentru oamenii de afaceri particulari era doar puţin mai însemnat decât al unui supraveghetor. În unele privinţe, sistemul roman în perioada sa de înflorire apare extrem de puternic chiar şi în ochii economistului modern; desigur, ar fi câştigat aprobarea – sau chiar admiraţia – lui Adam Smith, ca tribut adus puterii „mâinii invizibile44. Dacă după prima „decolare44 din epoca neolitică omul s-a târât milenii întregi pe platoul nesfârşit al economiilor de depozitare sau prin fundăturile imperiilor bazate pe status social dogmatic, în secolul V î.Hr. s-a pomenit în sfârşit propulsat de altă „decolare44, care pe vremea lui Augustus părea să promită o creştere neţărmurită şi permanentă.

Dar nu era decât o iluzie. Aşa cum se întâmplase atât de des înainte, în lumea arhaică şi clasică, sistemul greco-roman mai întâi a stagnat, apoi s-a năruit cu totul. Nouă era doar amploarea dezastrului. Aşadar, omul trebuia să o ia din nou de la capăt, cu învăţătura sumbră că nici măcar cea mai impresionantă structură pe care o creează el nu este invulnerabilă. Cum s-a întâmplat? Ar fi putut să fie evitată? Având în minte propria noastră societate, încrezătoare, dar vulnerabilă, vom cerceta acum ce anume se întâmplă atunci când o civilizaţie de nivel înalt intră într-un declin ireversibil.

CAPITOLUL 2

Cancerele Lumii Vechi

Niciun eveniment – ori, mai degrabă, proces – din istoria omenirii nu a stârnit mai multe discuţii neconcludente decât declinul şi fărâmiţarea Imperiului Roman. Timp de peste o mie de ani, ceea ce Gibbon a numit „revoluţia cumplită" a fost considerat evenimentul principal, sau pivotul, istoriei, care uimea în aceeaşi măsură prin efectele dezastruoase, prin contrastul înspăimântător dintre siguranţa absolută şi dizolvarea totală şi prin lecţiile sinistre oferite întregii omeniri. Căci dacă Roma putea să cadă, care sistem mai putea fi vreodată sigur? Lumea medievală şi renascentistă, bună cunoscătoare a Părinţilor Bisericii, era familiarizată cu un pasaj faimos din de *Anima* a lui Tertulian, lucrare scrisă prin 200 d.Hr., în care este lăudată

soliditatea înfăptuirilor Romei:

Însăşi faţa pământului s-a schimbat repede prin munca pricepută şi neîntreruptă a oamenilor. S-au construit şosele, s-au înălţat diferite aşezări, toate au căpătat pecetea schimbărilor, locul unor faimoase deşerturi l-au ocupat terenurile de cultură, păduri întregi au fost defrişate pentru ogoare, turmele domestice au îndepărtat pe cele sălbatice, ţinuturi nisipoase au devenit semănături, piatra a început să fie folosită, s-a trecut la asanarea mlaştinilor, numărul oraşelor a depăşit pe cel al colibelor de odinioară. Acum insulele şi stâncile nu mai îngrozesc pe nimeni. Pretutindeni sunt case, pretutindeni popoare, pretutindeni state, pretutindeni viaţă[1].

Cum ar putea să fie măturate de pe faţa pământului astfel de certitudini?

Teologii care au studiat lucrarea *Cetatea lui Dumnezeu* a Sfântului Augustin, scrisă la începutul secolului V, în momentul culminant al furtunii, n-au avut nicio îndoială că eclipsa Romei a fost un act deliberat al lui Dumnezeu, pentru a sublinia caracterul trecător al tuturor construcţiilor omeneşti; de fapt, întreaga teorie despre istorie a Sfântului Augustin se bazează pe presupunerea deterministă că sistemul politic şi cel economic sunt sortite pieirii pe măsură ce se dezvăluie scopul lui Dumnezeu. Ce rost are să ne mai punem întrebări? Şi totuşi, tocmai asta se încăpăţânau să facă minţile mai laice. Dacă scopul lui Dumnezeu este cauza finală, n-ar putea fi identificate cauzele mai apropiate? Petrarca, scriind în secolul XIV, a semnalat ambiţiile lui Caesar care, atunci când a răsturnat republica, prin distrugerea libertăţilor populare a vătămat în mod fatal măreţia morală a poporului roman. Peste mai bine de un secol, lui Machiavelli îi era limpede că barbarii au cucerit Roma, însă victoria le-a fost înlesnită de slăbiciunea constituţională şi economică a imperiului: el a fost primul istoric, de la Polibiu încoace, din secolul II î.Hr., care a analizat procesul intern al decăderii societăţii. În 1599 veneţianul Paolo Părută a datat în mod patriotic începerea declinului odată cu abolirea republicii, atribuind acest lucru luptei de clasă dintre Senat şi plebe. De altfel, întotdeauna autorii şi-au încadrat răspunsurile la

---

[1] Tertulian, Despre suflet {De anima), trad. rom. de David Popescu, în Apologeţi de limbă latină. Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981 (n. ed).

probleme în termeni care să le satisfacă prejudecăţile contemporane. Astfel, Voltaire a spus: „Două flageluri au dărâmat în cele din urmă Colosul: barbarii şi disputele religioase” – o formulă al cărei ecou mai concis apare la Gibbon: „triumful barbariei şi al religiei”. La rândul lor, mulţi autori moderni au identificat factorul central în conformitate cu propriile preocupări şi cunoştinţe speciale: răspândirea ciumei, flagelul ţânţarului purtător de malarie, secătuirea solului sau o schimbare vremelnică a climei, viciul sau deteriorarea rasială (sau ambele). O opinie foarte răspândită astăzi, prezentată de istoricul francez André Piganiol în *L'Empire chrétien*, este că Roma însăşi îşi remodela cu succes societatea atunci când barbarii au cucerit-o prin forţa pură: „Civilizaţia romană nu a murit de moarte bună: a fost ucisă”. Numai în anii ’70 au fost publicate o jumătate de duzină de explicaţii noi şi ample.

În acea vreme, comentatorii şi istoricii cu siguranţă că acceptaseră verdictul lui Piganiol. Întrucât cei mai mulţi dintre ei scriau pentru un public oficial, tindeau să pună accentul pe soliditatea structurii romane şi, prin urmare, aproape că erau obligaţi să dea întreaga vină pe ferocitatea şi viclenia sălbaticilor. Este adevărat că autorii mai obiectivi au căutat factori auxiliari. Ammianus, cel mai competent dintre ultimii istorici imperiali, a bătut monedă pe morală, notând slăbiciunea crescândă a caracterului roman, şi în special cumplita corupţie din viaţa publică, comparându-le cu corectitudinea severă a strămoşilor; dar până şi el este ferm convins că motivul esenţial a fost o mişcare masivă şi irezistibilă a populaţiei. „Oamenii numiţi huni”, scria el, „de care strămoşii noştri nu prea auziseră […] prezintă un grad de barbarie cu care noi nu am avut nicicând de-a face”. Erau „un soi nou de făpturi omeneşti, răsărite din cine ştie ce cotlon al pământului, care pustiau şi spulberau totul în jurul lor, ca o furtună ivită din senin care se prăvale dinspre munţi”. Imaginea hoardei odioase, dar plină de bărbăţie, *diabolus ex machina*, a fost sădită pe veci în mintea strămoşilor civilizaţi.

Şi totuşi, chiar şi la apogeul stabilităţii Romei, cei câţiva oameni cu darul vorbirii care nu erau total dedicaţi conceptului imperial îşi dădeau prea bine seama că civilizaţia, prin însăşi natura şi alcătuirea sa, nu era nici pe departe aşa de solidă cum părea. Tertulian, în pasajul citat mai sus, descria prosperitatea şi permanenţa *aparente* ale „miracolului” roman. Dar, fiind nu numai creştin, ci şi sectant şi

antinomist, a arătat în continuare, în *Apologia* credinţei sale, că Roma nu era mai puternică decât suma părţilor ei şi că existenţa ei depindea, în esenţă, de măsura în care cei pe care îi cârmuia îi acordau loialitatea sau chiar asentimentul lor, acesta fiind el însuşi condiţionat de respectul Romei faţă de cultura lor. El arăta că Roma cârmuia pe baza consimţământului „majorităţii tăcute", care era o coaliţie a intereselor şi credinţelor compatibile. După cum a spus el, Roma a dăinuit datorită toleranţei creştinilor:

Am putea să ne ridicăm la luptă împotriva ta, fără arme şi fără răscoală, doar prin rezistenţă pasivă şi separare. Dat fiind numărul nostru, pierderea atâtor cetăţeni în colţurile îndepărtate ale pământului ar fi destul ca să-ţi submineze imperiul – simpla noastră fugă ţi-ar da o lovitură grea. Închipuie-ţi spaima care te-ar cuprinde când te-ai pomeni părăsită astfel, în tulburătoarea neclintire şi torpoare a unei lumi aflate pe moarte. Ţi-ai căuta în van supuşii. Duşmanul de la porţile tale ar fi mai numeros decât populaţia din întregul tău imperiu.

Fără a-i atribui lui Tertulian prea multă putere de premoniţie, simţim că a pus aici degetul pe adevărata direcţie de argumentare. Am observat rolul esenţial pe care l-a jucat conceptul de „libertate14 în „decolarea11 grecilor; i-am caracterizat dezvoltarea în sistemul mondial roman ca proces economic esenţialmente liberal, prezidat de un stat cu rolul de supraveghetor. Într-un sens real, un anumit grad de libertate era un element esenţial, poate chiar chintesenţa, atât în relativa prosperitate, cât şi, mai mult, în relativa acceptabilitate a stilului roman. Desigur, trebuie să facem deosebire între tipurile de libertate. Cârmuirea romană nu avea libertate în sensul că accepta principiul „un om, un vot11. Mai degrabă era liberă în sensul mai elementar, aşa cum a fost perceput de Thomas Hobbes când a scris: „Libertatea supusului este dată de lipsa legilor11. Voia să spună prin aceasta că legile trebuie să fie puţine, limpezi şi simple. Romanii au moştenit de la greci ideea unui sistem de legi bazat pe etică şi proiectat în mod raţional, precum şi noţiunea colaterală de „domnia legii11, şi le-au extins. Aplicarea acestui concept este, desigur, adevăratul ciment al civilizaţiei şi adevărata garanţie a libertăţii individuale. Însă romanii, în timpul republicii şi la începutul imperiului, au aplicat adevărata toleranţă hobbesiană: când statul a avut de ales, legile sale au fost tăcute (sau nepuse în vigoare). Ca în Imperiul Britanic din secolul XIX,

puterea politică era în mâinile unor minorităţielitare; însă exista libertate de mişcare şi de comerţ şi, într-o mare măsură, libertatea comunicării, cuvântului, ocupaţiei şi religiei. De exemplu, putem spune că Faptele Apostolilor de la sfârşitul secolului I reprezintă un tribut inconştient şi nesolicitat adus liberalismului roman, precum şi o explicaţie a motivului pentru care mai mult de şaptezeci de milioane de oameni de nenumărate naţionalităţi stăteau la un loc cu o constrângere minimă.

Şi totuşi, formula romană a avut un defect fatal; sau, mai degrabă, un cancer care i-a cuprins inima şi muşchii. Alături de alte concepte, romanii au moştenit de la greci sclavia. Căci, printr-un paradox mai degrabă aparent decât real, grecii nu numai că au inventat libertatea şi au instituţionalizat-o; tot ei au fost cei care au inventat sclavia şi au instituţionalizat-o. În lumea pregreacă a sumerienilor, babilonienilor, egiptenilor, asirienilor şi micenienilor nu se putea concepe existenţa oamenilor liberi şi, prin urmare, posedarea de sclavi nu juca vreun rol important, într-un fel, toţi oamenii erau sclavi, aşa încât nu era nevoie ca vreunul să fie definit ori particularizat. Grecii, prin însuşi actul creării omului liber, s-au pomenit că produc o clasă aservită. Au existat foarte mulţi termeni greceşti pentru „sclav" şi statutul de aservit, şi infinite gradaţii ale servituţii. Însă trebuie să notăm faptul că cele două concepte, libertatea şi sclavia, au înaintat mână în mână pe măsură ce se dezvolta civilizaţia greacă, şi că acele oraşe în care înflorea sclavia au fost şi cele în care era cel mai bine dezvoltată libertatea. Prin urmare, societatea greacă era, nu în mod accidental, ci în esenţă, o societate sclavagistă şi, dat fiind că războiul şi cucerirea furnizau cei mai mulţi sclavi, triumful culturii greceşti a însemnat răspândirea şi intensificarea sclaviei. De fapt, nu trebuie să uităm că democraţia ateniană a fost legată de imperialism: Acropole a fost construit din tributurile oraşelor-state supuse, iar economia ateniană se sprijinea pe prizonierii aserviţi. Cărturarii se contrazic în privinţa numărului de sclavi din perioada de vârf ateniană, din secolele IV şi V î.Hr. Profesorul A.H.M. Jones calculează cam 20.000 de sclavi la 60.000 de adulţi liberi. Dr. Moses Finley crede că această estimare este prea mică şi susţine că s-a ajuns la un număr maxim de 80.000 – 100.000, cu trei-patru sclavi (în medie) la fiecare familie de oameni liberi. Desigur, sclavii erau numeroşi şi ieftini: Demostene spune că până şi ţăranii aveau în casă o

slujnică sclavă, iar cel mai sărac învăţător avea şi el sclavi.

În plus, sclavia s-a răspândit atât numeric, cât şi ca arie geografică în timpul cuceririlor lui Alexandru Macedon, în timpul războaielor duse de urmaşii săi şi în timpul apariţiei republicii romane. Cu cât erau mai multe teritorii care îşi schimbau stăpânii, pe când oştirile înaintau sau se retrăgeau, cu atât mai mulţi oameni de rând erau aruncaţi, ca să zicem aşa, în cazanul sclaviei. Apoi preţul sclavilor a scăzut. Odată cu pacea, preţul lor a crescut iarăşi. Grecii au constatat că este foarte profitabil să folosească munca brută a sclavilor în mine şi în industrie, însă oamenii liberi calificaţi puteau întotdeauna să reducă valoarea sclavilor: prin urmare, oamenii liberi săraci din oraşe nu priveau această instituţie ca pe o ameninţare, şi sclavii erau folosiţi în mică măsură la muncile câmpului. Exista tendinţa asocierii sclavilor cu barbarii; dar nu exista discriminare rasială ca atare, de fapt era o mare fluiditate a intrării şi ieşirii din sclavie. Sclavii se bucurau de avantajul scutirii de serviciul militar şi de toate îndatoririle civice, şi nu s-a auzit de nicio revoltă a celor aserviţi din Grecia. Pe măsura extinderii prin războaie a republicii romane, au ajuns pe piaţă numeroşi sclavi, şi în ultimul secol! Cr. a apărut practica introducerii sclaviei colective, în forma sa cea mai revoltătoare, pe vastele *latifundia* italiene şi siciliene. Însă aceasta a fost o excepţie, ca şi revoltele sălbatice pe care le-a provocat. În timpul îndelungatei perioade de pace a lui Augustus preţul a crescut rapid, şi nu a mai scăzut până în vremurile grele de la sfârşitul imperiului.

În orice perioadă din lumea greco-romană sclavia a fost acceptată ca inevitabilă. Niciodată nu a fost pusă cu adevărat sub semnul întrebării. Cultura greacă a tras o linie între cei care munceau cu mâinile lor, care erau sclavi, şi cei care munceau cu mintea lor, care erau liberi. Această distincţie a invadat societatea chiar şi deasupra liniei de demarcaţie între sclavi şi oameni liberi. Astfel, în republica sa bazată pe clase, Platon a făcut distincţia între Păzitori, cu o matriţă a minţii „din aur", care guvernau; ajutoarele lor „din argint", care luptau pentru stat şi îi asigurau poliţia; şi lucrători, sau „metalele de bază", care munceau şi se supuneau. Aristotel a comentat în *Politica* această idee: „În unele [cetăţi], în vremurile de demult, meşteşugarul era sclav sau străin, şi din acest motiv mulţi sunt astfel şi acum. Cetatea cea mai

bună nu face din meşteşugar un cetăţean41. Şi a adăugat: „Chiar de la naştere apare o diferenţiere în conducători şi în conduşi 44.2

Romanii, când au elaborat sistemul, nu au considerat că sclavia este o parte a legii firii; mai degrabă era un fapt real, o instituţie convenţională care funcţiona în mod universal. În dreptul roman, după cum a spus Florentinus, „sclavia este o instituţie a lui *ius gentium*, prin care cineva este supus dominaţiei altcuiva, împotriva naturii44. Ca atare, ramificaţiile ei au atras minţile cele mai strălucite din domeniul juridic, şi sclavia este atât de proeminentă în culegerile de hotărâri judecătoreşti romane, încât W.W. Buckland, marea autoritate de la Cambridge din domeniul legislaţiei romane a sclaviei, a numit-o „cea mai caracteristică parte a celui mai caracteristic produs intelectual al Romei44. Sclavia (după cum vom vedea ceva mai departe) şi-a schimbat relaţia cu restul societăţii pe măsură ce imperiul trecea în faza de maturizare şi de decădere. De asemenea, cererea tindea să depăşească oferta, chiar dacă numărul total creştea – astfel, marele senator din secolul IV, Symmachus, contemporan cu Sf. Ambrozie, i-a cerut unui oficial danubian să-i cumpere douăzeci de băieţi sclavi, „căci la hotare e uşor să găseşti sclavi, iar preţul e de obicei acceptabil44. Însă până în ultimele sale clipe, lumea veche a aderat la definiţia lui Polibiu: „Necesităţile vieţii – animalele şi sclavii11.

Existenţa sclaviei ca instituţie puternică şi omniprezentă a fost şi mai dăunătoare, din punct de vedere economic, din cauza faptului că tehnologia greco-romană nu era dinamică. Civilizaţiile Nilului şi Eufratului au apărut datorită invenţiilor lor tehnice, în special plugul şi căruţa cu roţi, corabia, calendarul solar, topirea minereului de cupru, folosirea boilor. Dar ele nu şi-au dezvoltat sistematic repertoriul; după cum, în esenţă, nu l-au dezvoltat nici grecii, cu toate că a fost baza fizică a „decolării" lor intelectuale. În comparaţie cu progresul lor uluitor în alte direcţii, în care intra şi metoda critică, felul în care priveau tehnologia era letargic şi lipsit de cutezanţă. De ce? Pentru că sclavii asigurau forţa brută. Prin urmare, căutările legate de energia mecanică erau în mare parte inutile: nu exista pe piaţă o cerere de progres tehnologic. Fapt care, la rândul său, a avut tendinţa să mute

---

[2] Aristotel, Politica, trad. rom. de Alexander Baumgarten, Editura Iri, Bucureşti, 2001, pp. 155 şi 43 («. ed.).

raţionalizarea greacă într-o direcţie metafizică. Platon – lucru foarte caracteristic pentru concepţia grecilor – era antiempirist. Susţinea că adevărata ştiinţă este teleologică. Ea se concentrează pe Minte. Treaba ştiinţei nu este să-i sprijine pe vulgarii neguţători şi pe cei asemenea lor, ci să ajute sufletul să contemple adevărul cel veşnic.

După secolul V, curba ascendentă a progresului tehnologic grecesc a intrat în linie dreaptă. Elementele cele mai întreprinzătoare tindeau să emigreze în centrele elenismului aflate pe alte teritorii, mai ales după cuceririle lui Alexandru, în vreme ce în Grecia însăşi erau războaie pustiitoare şi lupte de clasă. Emigrarea grecilor a transformat regiuni întinse din Orient; au apărut oraşe mari; însă ele nu erau consacrate de societăţi libere. Limba şi cultura greacă au rămas urbane şi aria lor de răspândire era limitată, dominând cultura şi comerţul, însă fără să pătrundă în întreaga societate. Iar după ce extinderea Romei a absorbit statele elenizate, revenirea la orientalism a fost rapidă, şi nu după multă vreme scânteia grecească iniţială s-a stins.

Aceasta deoarece romanii erau mai puţin interesaţi de tehnologie decât grecii şi se bazau mai mult pe folosirea disciplinată şi foarte bine organizată a forţei brute. Roma a fost construită pe oceane de sudoare omenească. Democraţia, în sensul grecesc, nu a prins niciodată rădăcini acolo; bogăţia republicii în epoca ei de înflorire a fost un amestec de muncă silnică a provinciilor, pradă de război şi chinul nenumăraţilor sclavi truditori pe plantaţiile unor aristocraţi care nu trăiau acolo, ci la Roma. Apariţia imperiului a împins aceste tendinţe şi mai departe în aceeaşi direcţie, astfel încât marile oraşe nu erau niciodată centre ale industriei ci, după cum a spus istoricul ms al economiei Rostovtzeff, „stupi de trântori11.

Intelectualii romani au dus dispreţul platonician faţă de empirism la concluziile lui logice şi au adăugat un element, o conştiinţă de clasă rigidă, conservatoare şi obscurantistă. În *De officiis*, Cicero rezuma concepţia predominantă:

Ştim de la înaintaşii noştri care ocupaţii şi venituri trebuie considerate nobile şi care înjositoare. Sunt condamnate mai întâi câştigurile care te pun în conflict cu lumea, cum sunt acelea ale vameşilor şi ale cămătarilor. De asemenea, sunt umilitoare şi nu nobile câştigurile oamenilor cu ziua şi ale tuturor celor cărora li se plăteşte munca, nu priceperea; căci plata însăşi este pentru ei un contract de servitute. Trebuie socotiţi cu ocupaţie umilă şi cei ce cumpără de la

negustori şi vând apoi imediat; [...]. De asemenea, toţi meseriaşii au o îndeletnicire de rang inferior. [...] Artele care cer o pricepere mai deosebită, sau care au o utilitate mai mare, ca medicina, arhitectura, învăţământul disciplinelor care n-au în ele nimic imoral, simt onorabile pentru cei cărora li se potriveşte ca rang social. [...] Din toate îndeletnicirile care aduc un câştig însă, niciuna nu este mai bună ca agricultura, niciuna nu este mai rodnică, mai plăcută şi mai demnă de un om liber.[3]

Această analiză nici măcar nu are meritul salvator că elita intelectuală şi aristocraţia romane şi-au pus mintea la lucru pentru a îmbunătăţi tehnologia agricolă. Tratatul despre exploatarea ştiinţifică a pământului a fost un element distinctiv al republicii, dar chiar şi în vremea lui Cicero astfel de lucrări deveniseră rare şi tindeau să se repete, nu să fie inovatoare. Şi în acest caz creşterea imensă a sclaviei din secolul I î.Hr. a ucis nevoia economică de a explora metode noi. Pe măsură ce imperiul progresa, se stingea interesul faţă de tehnologia de orice fel. Existau compilaţii ale cunoştinţelor disponibile, coduri, culegeri de sentinţe, rearanjări: nimic creativ. De exemplu, în tot secolul IV d.Hr. nu a fost publicată vreo lucrare originală (sau măcar vreo lucrare care să fie în mare măsură erudită) în întregul domeniu al ştiinţei, în agricultură, matematică, inginerie, în arhitectură sau cu privire la orice alt subiect tehnic. Este remarcabil faptul că romanii nu au explorat posibilităţile nici măcar în domeniile care erau extrem de importante pentru ei. Astfel, au depus eforturi fantastice pentru a construi apeducte, dar nu au creat nici cel mai primitiv sistem de presurizare a apei. Au consumat cantităţi imense de cereale, dar nu au încercat să construiască mori de apă, cu toate că principiile au fost descrise, de fapt, de Vitruviu. Oricât de mult ar fi folosit lumina şi iluminatul artificial, nu au reuşit nici măcar să îmbunătăţească un opaiţ, s-au mulţumit să producă modelul vechi în cantităţi colosale. Economia de scară nu însemna nimic pentru ei: dacă voiau să construiască o clădire de două ori mai mare decât prototipul, pur şi simplu dublau numărul muncitorilor. Biograful împăratului Vespasian spune că atunci când un inventator a născocit o nouă modalitate de a

---

[3] Cicero, Despre îndatoriri, trad. rom. de David Popescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, pp. 106-107 (n. ed.).

transporta la Capitoliu coloane de marmură uriaşe, Vespasian l-a dat bani, dar a refuzat să adopte ideea, spunând că săracilor trebuie să li se permită să câştige şi ei o pâine. Lucrul cel mai ciudat este că romanii nu manifestau prea mare interes nici măcar faţă de tehnologia militară, cu toate că imperiul lor s-a sprijinit pe eficienţa oştirii sale (şi în cele din urmă s-a prăbuşit). Singura lucrare militară originală din întreaga perioadă a imperiului este o broşură anonimă, *De rebus bellicis*, despre care se crede că a fost scrisă în anul 370 d.Hr. Autorul pleda pentru crearea unei oştiri mecanizate, precum şi pentru reforme administrative de mare amploare prin care să fie plătită şi echipată. Din cât putem vedea, planul nu a fost luat în seamă.

Dată fiind existenţa unei pieţe mondiale şi, la sfârşitul perioadei republicane şi începutul imperiului, a unei economii libere, cum se face că factorii legaţi exclusiv de piaţă nu au produs dinamism tehnic? Răspunsul este că ar fi putut să o facă dacă bogăţia ar fi fost repartizată mai uniform. Însă roadele cuceririlor ajungeau în puţine mâini. Consumul claselor mai sărace rămânea scăzut şi nu exista o bază economică pentru industrializare. Prin urmare, atunci când imperiul aflat în expansiune a adus pieţe noi, curând producţia bunurilor de bază, cum ar fi obiectele din ceramică, s-a descentralizat. Întrucât costurile de producţie au rămas aproximativ egale în întregul imperiu, comerţul a rămas local şi legat doar de prosperitatea zonei respective. Exista tendinţa să se exporte industria, nu produsele ei. Italia însăşi a devenit mai parazită, provinciile ajungând să-şi satisfacă singure nevoile de cereale, ulei, vin şi sare, precum şi de produse manufacturiere, ca obiectele din ceramică, din alamă şi ţesăturile. Începând cu ultima perioadă a secolului I d.Hr. există dovezi că populaţia Italiei a scăzut, ca şi exporturile de produse agricole şi ale manufacturilor. Nu au apărut ateliere mari; în realitate, acestea au devenit mai mici. Afacerile nu au fost niciodată altfel decât individuale. De fapt, în perioada târzie a imperiului, în Italia (şi nu numai) activitatea manufacturieră s-a mutat din oraşe la ţară. Proprietăţile funciare s-au extins. În timpul domniei lui Nero, spune Pliniu, şase oameni deţineau jumătate din provincia Africa, iar acest proces de concentrare a continuat cât timp imperiul apusean a avut însemnătate. Aceste unităţi rurale erau centre manufacturiere independente, distrugând ceea ce mai rămăsese din industria oraşelor. Fenomenul respectiv fusese o caracteristică a epocii de bronz şi avea să persiste

până în Evul Mediu. În termeni economici, aceasta a fost o regresie dezastruoasă, deoarece a însemnat sfârşitul diviziunii muncii şi specializării: de fapt, sfârşitul economiei bazate pe piaţa liberă.

Desigur, unul dintre motivele pentru care nu s-a creat un sistem industrial a fost reprezentat de costul şi nesiguranţa transporturilor. În teorie, costurile de transport naval erau destul de scăzute, iar împrumuturile folosite la finanţarea comerţului maritim aveau un element de asigurare, un concept relativ înaintat. Dar numai în primele două secole ale imperiului forţele navale regulate au reuşit să ţină piept pirateriei. Atunci când comerţul a implicat traseul pe uscat, costurile au crescut spectaculos. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care Roma a ajuns să aibă un dezechilibru negativ uriaş şi persistent în comerţul cu Orientul. Orientul exporta produse de lux care nu erau voluminoase: mirodenii, leacuri, tămâie, parfumuri şi giuvaiericale din India, mătăsuri din China. Produsele care puteau fi exportate de Roma erau materii prime sau produse manufacturate ieftine şi voluminoase, ca vasele din ceramică. Era economic transportul lor cu corăbiile, dar nu şi trambalarea lor prin deşert, pe spinarea cămilelor. De aceea, chiar şi în secolul I d.Hr., după cum nota Strabon, geograful de la curtea lui Augustus, corăbiile romane se întorceau în Egipt goale. În *Istoria naturală*, Pliniu spune că India, China şi Arabia luau în fiecare an din imperiu suma de o sută de milioane de sesterţi; Tiberiu tuna şi fulgera împotriva „deşertăciunii muiereşti pentru plata căreia lingourile noastre preţioase pleacă în ţări străine şi, uneori, duşmănoase". De aceea Roma căuta cu înfrigurare aur oriunde pătrundeau legiunile ei: era principala sa marfa de export.

Şi totuşi, o economie liberă eficientă ar fi trebuit să învingă aceste greutăţi. Însă felul în care era practicat comerţul roman era defectuos. Este adevărat că jurisprudenţa greco-romană îngloba, pentru prima oară în istorie, elementele esenţiale ale unui cod comercial: ideea de proprietate privată sprijinită de legea însăşi, capacitatea unei persoane de a-şi impune drepturile prin lege şi, mai presus de toate, noţiunea de contract încheiat între două persoane particulare şi care are statut executoriu în faţa unui tribunal. Am putea spune că lumea clasică nu a izbutit o reală „decolare" economică, în măsura în care aceste concepte fundamentale erau defectuoase sau puse incomplet în practică. De exemplu, nu exista conceptul de capital independent al unei firme, care prin lege să fie distinct faţă de averea

personală, sau cel de răspundere limitată, sau de întreprindere permanentă care să fie separată de viaţa şi averea proprietarilor ei. Asocierile în scopul unei afaceri erau ad hoc. De asemenea, nu exista legea patentelor, aşa încât nu existau proceduri secrete sau protejate prin lege, cel puţin nu pe termen lung, şi nici stimulente pentru invenţii. Partea de documente şi de contabilitate a economiei private era rudimentară, şi aşa a rămas. Exista noţiunea de bancă, dar nu ajunsese la maturitate. Băncile greceşti erau mici – cea a lui Pasion, din Atena, era ca o prăvălie de amanet, şi capitalul cu care lucra era mic iar băncile romane nu erau cu mult mai bune. Ştim din scrisorile lui Cicero cât de complicat era să faci plăţi în străinătate. Dacă băncile care operau într-un imperiu imens şi sigur nu puteau face cum trebuie astfel de tranzacţii, este limpede că erau rudimentare şi ineficiente, şi se ştie că averile bancherilor romani erau mici în comparaţie cu câştigurile politicienilor, generalilor, proprietarilor de mine şi de pământuri.

Adevărul este că prosperitatea romană, la fel cu cea ateniană, mai înainte, se datora esenţialmente extinderii imperiului. Ambele au fost clădite pe principiul jafului, nu pe cel al cultivării pământului. Aveau elementele intelectuale ale unei economii de piaţă viabile, precum şi unele dintre trăsăturile ei practice, dar nu au mers destul de departe pe acest drum din cauză că alt drum, mai uşor, i-a ispitit – o vreme. Zona mediteraneeană oferea o modalitate excelentă de a transporta resursele dintr-o parte în alta. Construirea şi jefuirea unui imperiu erau un proces relativ necostisitor şi facil. Puteau fi exploatate bogăţiile unor provincii noi cu întindere mare, în special Egiptul şi Galia. Relativa siguranţă a hotarelor însemna că trebuie să fie plătită o armată mică. Am minţi dacă am spune despre cârmuirea romană că se bucura de o prea mare popularitate. După cum a afirmat Cicero în Senat (*Pro Lege Manilia*): „Nu există cuvinte, domnilor, care să arate cât de mult ne urăsc popoarele străine din pricina purtării dezmăţate şi jignitoare a celor pe care i-am trimis în ultimii ani să le cârmuiască”. Însă Cicero vorbea de abaterea de la standarde care, din punctul de vedere al lumii vechi, erau înalte. Adevărul este că republica şi imperiul de început nu au stârnit destulă ostilitate încât să-i distrugă spiritul liberal sau să-i destabilizeze bugetul de bază – cu alte cuvinte, costul represiunii nu a depăşit profiturile colonizării.

Însă de la începutul secolului II d.Hr. echilibrul a fost din ce în ce

mai perturbat, dat fiind că presiunea crescândă impusă de barbari a obligat autorităţile să mărească efectivul trupelor staţionate. În acelaşi timp, nu s-au mai găsit teritorii noi care să fie cucerite şi stoarse de bogăţii – sau, mai degrabă, orice înaintare şi ocupaţie s-ar fi făcut cu cheltuieli militare inacceptabile. Acesta a fost punctul în care Imperiul Roman nu mai avea sens din punct de vedere economic; calculul pe baza căruia romanii, în mod inconştient, îl creaseră nu mai era echilibrat în catastiful invizibil. Însă Roma, care nu avusese niciodată o politică economică în sine şi nu dispunea de mijloace administrative pentru analizarea tuturor veniturilor şi cheltuielilor sale, n-a făcut decât să se înglodeze şi mai mult în deficit.

Pentru a plăti un imperiu care încetase să se plătească singur, regimul a fost silit să facă rost de mai mulţi bani din interior. Aceasta a însemnat înmulţirea şi mărirea taxelor şi, astfel, amplificarea birocraţiei, creşterea compţiei, întărirea controlului central şi extinderea generală a principiului constrângerii. Putem spune că în această fază cancerul care rodea inima Romei, acceptarea universală şi justificarea sclaviei, a degradării omului, a început să se extindă cu repeziciune la întregul trup. Odată cu aceasta a venit sfârşitul liberalismului, mai întâi în sens politic, apoi în sens economic. Din timpul domniei lui Traian şi Hadrian, când imperiul a ajuns la apogeul teritorial, datează primele dovezi pe care le avem despre comisarii speciali, *curatores*, însărcinaţi cu supravegherea treburilor interne ale oraşelor, care îi raportau direct împăratului. Traian a fost cel care a introdus sistemul de împrumuturi obligatorii către stat şi recrutarea obligatorie a oficialităţilor locale pentru treptele inferioare ale birocraţiei. Succesorul lui, Hadrian, a adăugat un sistem de poliţie secretă şi de informatori, pe care l-a creat din trupele de *frumentarii*, funcţionarii însărcinaţi cu strângerea proviziilor pentru armată. Pe măsură ce creşteau personalul şi puterea birocraţiei se înmulţeau intervenţiile ei în economia de piaţă. Uriaşa şi persistenta scurgere a aurului către Orient a făcut ca imperiul să ajungă victima pervertirii monetare şi, ca urmare, a unei inflaţii cronice. În anul 301 Diocleţian a promulgat un edict universal care impunea controlul salariilor şi preţurilor, sub pedeapsa cu moartea. Edictul începea cu o afirmaţie remarcabilă: „Activitatea economică necontrolată este religia celor fără Dumnezeu11. Pentru prima oară statul roman a avut o politică economică deliberată, şi a fost una greşită; de fapt, imposibil de aplicat.

Edictul ilustra soarta puterii: cu toate că acum întreaga autoritate se afla în mâinile împăratului, şi el ar fi putut să încalce legea însăşi, nu a reuşit să impună respectarea reglementărilor, în ciuda faptului că a fost creată o nouă birocraţie care să le transpună în fapt. Lactanţiu spune că edictul a fost un mare fiasco şi că în cele din urmă s-a produs „mare vărsare de sânge stârnită de detaliile lui mărunte şi neînsemnate"; adaugă că acum era mai mare numărul celor care strângeau şi cheltuiau taxele decât al celor care le plăteau.

Atunci când un stat autoritar şi birocratic constată că e ineficient şi că poporul nu i se supune, reacţia sa frustrată este, invariabil, încercarea de a-şi întări autoritatea şi de a-şi extinde birocraţia. Pe la jumătatea secolului III d.Hr. imperiul era într-un incontestabil declin economic. Oraşele decădeau, şi aceasta angrena restrângerea din ce în ce mai mare a clasei de mijloc urbane, însăşi temelia civilizaţiei clasice, care produsese şi aplaudase teatrul atic, templele şi clădirile publice din Grecia – şi sculpturile lor –, istoriile scrise de Tucidide, Polibiu şi Herodot, ştiinţa lui Arhimede şi Euclid, filosofia lui Platon, Aristotel şi Epicur, poezia lui Vergiliu şi Horaţiu, satira lui Juvenal şi Tacit;

şi, mai presus de toate, marea infrastructură a dreptului roman, artefactul ubicuu şi fundamentul moralităţii clasei de mijloc. Practic, tot ce era valoros în lumea clasică a venit de la burghezie; prin urmare, înrobirea ei politică şi distrugerea ei economică (cele două au mers mână în mână şi sunt aproape imposibil de deosebit între ele) au însemnat o inevitabilă întoarcere la formele arhaice de organizare socială şi comercială – pe scurt, o întoarcere la tirania orientală.

Imaginea cea mai izbitoare a acestui proces este transformarea unei societăţi în care exista libertate de mişcare şi locurile de muncă erau nereglementate într-un stat corporatist atotcuprinzător. În secolul III breslele din oraşe, sau *collegia*, au încetat treptat să fie asociaţii onorabile şi independente şi s-au transformat în instrumente ale dominaţiei statului. La începutul secolului IV toate meseriile şi ocupaţiile orăşeneşti erau organizate în *collegia*, care nu erau doar obligatorii, ci şi ereditare. Acest lucru putea fi – şi chiar era – prezentat ca o formă de economie mixtă, în care statul nu făcea altceva decât să organizeze întreprinderile private. De fapt, natura autoritaristă a sistemului se amplifica în mod inexorabil. Intrarea într-unul dintre *collegia* era obligatorie, ca formă de pedeapsă, pentru orice delincvent

condamnat care până atunci evitase „încorporarea". După ce sistemul a devenit ereditar, niciun bărbat, ori fiul, ori nepotul său, nu mai avea cum să treacă la altă meserie sau ocupaţie. Astfel, straturile de mijloc şi de jos ale oraşelor erau încremenite de la o generaţie la alta. De exemplu, un edict din 380 le interzicea odraslelor muncitorilor de la monetărie să ia în căsătorie pe cineva dintr-o familie care nu se încadra în clasa şi ocupaţia lor; şi, ca să nu fugă, aceşti lucrători erau însemnaţi pe braţ cu fierul roşu.

Cu ce se deosebea situaţia lor de cea a sclavilor înşişi? Greu de spus. De fapt, în ultima perioadă a imperiului sclavia nu mai avea importanţă instituţională, dat fiind că, la fel cu despotismul arhaic din care a răsărit Grecia liberă, toţi oamenii erau aduşi, treptat, la nivelul de slujitori şi apoi închişi în sistemul de fier. În vreme ce economia se afunda în prăpastie şi oraşele îşi pierdeau dinamismul, cei care prosperau şi-au investit banii în pământ, şi marile proprietăţi au devenit centre de putere (precum şi de activitate economică). Era, în mai multe feluri, începutul feudalismului. Proprietarii de pământuri au devenit cel mai important dintre grupurile de presiune; zona rurală s-a centrat pe proprietatea funciară, iar statutul proprietarului moşiei faţă de cei care locuiau în zona învecinată s-a întărit. Bărbaţii îşi ofereau munca în schimbul pământului arendat; astfel, au devenit legaţi de pământ. De la începutul secolului III politica imperială i-a sprijinit pe proprietarii de pământuri în toate măsurile pe care le luau pentru ca pământul să fie cultivat aşa cum trebuie şi, astfel, să producă surplusuri pentru a satisface cerinţele fiscale ale cârmuirii. Pe măsură ce populaţia scădea, de la şaptezeci de milioane până la cincizeci de milioane spre sfârşitul imperiului, a trebuit să fie limitată libertatea de mişcare în zona rurală, ca şi în oraşe. În 332 Constantin a promulgat o lege fundamentală prin care toţi colonii erau legaţi de pământ. De fapt, au devenit şerbi şi, cu toate că nu erau cu adevărat sclavi, statutul lor era în unele privinţe mai rău decât al sclavilor, deoarece proprietarilor de pământuri le era interzis prin lege să-i elibereze sau să le permită să plece din acea regiune. Copiii lor erau *glebae adscripti*, legaţi de glie.

La moartea lui Constantin, Imperiul Roman era deja un stat totalitar, atât în sens economic, cât şi politic. Gradul de constrângere era mai pronunţat în Occident decât în Orient, unde nucleul ţărănimii libere a supravieţuit câteva secole (unul dintre motivele pentru care Imperiul Bizantin a rămas viabil). Însă peste tot statul a devenit cel mai

mare – adesea singurul – antreprenor şi fabricant. În zona rurală proprietarul de pământuri acţiona ca agent al statului, strângând impozitele şi aplicând legea. Elementul de mijloc din societate a fost eliminat complet din justiţie, şi omenirea era împărţită în două clase, *honestiores*, sau clasa superioară (proprietarii de pământuri, înalţii funcţionari şi clerul), şi *humiliores* – toţi ceilalţi. Fiecare categorie avea propriile funcţii, drepturi şi pedepse. Statul corporatist era desăvârşit.

Se înţelege de la sine că el supravieţuia doar prin amplificarea permanentă a terorii poliţieneşti. Ammianus oferă detalii oribile ale masacrelor, torturilor şi denunţurilor prin care societatea era ţinută în frâu. Mai târziu, *Codex Theodosianus* a înşirat pedepsele cumplite care fuseseră încetăţenite: arderea de viu era pedeapsa normală pentru o gamă largă de delicte împotriva statului. Însă sălbăticia oficială era aproape complet ineficientă în suprimarea corupţiei, trăsătura administrativă dominantă din ultima perioadă a imperiului – lucru deloc surprinzător, dat fiind că de pe la jumătatea secolului IV chiar şi împăraţii se obişnuiseră să vândă dregătoriile pe bani gheaţă. Firește, extorsiunile celor care îşi cumpăraseră dregătoria au făcut cârmuirea romană din ce în ce mai puţin tolerabilă. Dar, în orice caz, era inevitabil ca principiul pe baza căruia imperiul se făcuse acceptabil – tolerarea diversităţii într-un cadru unificat – să fie abandonat atunci când structura a devenit totalitară.

În această privinţă, schimbarea decisivă a fost în secolul IV, când statul a încetat persecutarea creştinilor, apoi a adoptat creştinismul ca religie de stat şi, în cele din urmă, l-a impus prin teroare. Creştinilor înşişi le era limpede faptul că supravieţuirea instituţiei lor depindea de măsura în care puteau rămâne independenţi faţă de stat; cel puţin *ei* au sesizat pericolul corporatismului. Aşa cum au declarat Părinţii Bisericii apusene în mesajul trimis lui Constantius de Conciliul de la Sardica în 343, orice amestec imperial în treburile Bisericii ar fi dezastruos: „Nu există decât o cale de a face rânduială în ceea ce e încâlcit şi de a lega la loc ceea ce e frânt: ca oricine, ferit de teama înrobirii, să fie cu totul liber să hotărască în ce fel îşi îndeplineşte treburile". Biserica a luptat din răsputeri, parţial cu succes, pentru păstrarea deosebirii dintre ea însăşi şi stat şi pentru autonomia acţiunilor şi doctrinei sale. A fost singurul grup sau singura instituţie din imperiu care a ţinut piept regimului: de aceea a supravieţuit. Însă ceea ce pretindea pentru sine le refuza altora, şi a colaborat cu mare râvnă cu statul la impunerea

uniformităţii religioase. Începând cu anul 380 s-au înmulţit şi s-au înăsprit legile împotriva ereticilor şi disidenţilor de orice fel. După cum a spus Theodosius, oamenii trebuie să creadă ceea ce s-a convenit de către autorităţile bisericeşti: „Îi socotim pe toţi ceilalţi nebuni, îi punem sub semnul mârşavei erezii [...] şi vor fi pedepsiţi mai întâi de răzbunarea divină şi apoi de pedepsele procedurilor judiciare pe care noi, sprijiniţi de judecata cerească, le vom institui1. Credinţa catolică a fost prescrisă prin lege şi erezia catalogată drept trădare. A dispărut toleranţa faţă de păgâni, evrei şi alte grupuri necreştine; iar în zonele în care predomina erezia creştină erau folosite oştirile imperiale pentru a-i sili pe oameni să se supună.

Astfel, una dintre cele mai atrăgătoare şi mai populare caracteristici ale cârmuirii romane a fost distrusă, şi a fost înăbuşit ultimul element al libertăţii. Rezultatul inevitabil a fost înstrăinarea multor segmente ale societăţii, care s-au alăturat curentului subteran de protest împotriva rapacităţii statului şi funcţionarilor săi şi terorii instaurate de poliţie. De la artefactul liberal ţinut laolaltă de libertăţile împărtăşite şi de respectul faţă de raţiune, imperiul a degenerat într-o coaliţie de nemulţumiţi cimentată de folosirea arbitrară a forţei. Caracteristicile sale erau noile dogme şi superstiţii, o metafizică bazată pe alegorie, o moralitate clericală, educaţia prin catehism, amplificarea inchiziţiei şi o alunecare inexorabilă spre controlul central, care era în acelaşi timp tiranic şi ineficient.

În aceste condiţii imperiul a încetat să mai aibă vreun scop sau să prezinte interes, aşa încât a devenit vulnerabil la perturbările interne şi la atacul extern. Grupuri, clase şi popoare întregi s-au înstrăinat şi au trecut în opoziţie, ca preludiu al revoltei. Răscoalele ţăranilor au devenit endemice şi au căpătat şi mai multă forţă când s-au grupat în jurul cauzelor religioase antinomiste. În Africa de Nord donatiştii au devenit nu numai eretici, ci şi naţionalişti, antiimperialişti şi radicali, luptând cu vorba şi cu fapta împotriva proprietarilor de pământuri care îşi petreceau timpul prin alte locuri, şi care erau creştini ortodocşi. Acelaşi sindrom exista mai departe, spre răsărit, printre persecutaţii monofiziţi din Egipt şi din Levant. Aceşti oameni erau gata să li se alăture duşmanilor Romei în clipa în care s-ar fi arătat puternici.

Afirmaţia că imperiul a fost distrus în cele din urmă de barbari este adevărată, dar numai într-un sens foarte specific. Barbarii existau

în imperiu de veacuri întregi. Migraseră acolo în căutarea locurilor în care să muncească şi a bogăţiei, şi ca să se bucure de avantajele Romei. Din rândurile lor proveneau cea mai mare parte a oştirii Romei şi un segment uriaş al forţei ei de muncă. Când avantajele Romei au dispărut şi dezavantajele cârmuirii romane s-au înmulţit, barbarii dinăuntrul hotarelor au dat mâna cu cei din afară şi, de fapt, cu mulţimea duşmanilor de pretutindeni ai regimului. Au apărut centre de rezistenţă care s-au extins şi au înfruntat încercările de a reimpune autoritatea. De exemplu, în Galia, *Bagaudae*, sau „răsculaţii14, au ocupat zone întinse şi şi-au impus justiţia primitivă. Paulinus din Pella îi numeşte „facţiune a slugilor […] nebuni de legat şi înarmaţi anume ca să ucidă nobilii11.

Acest limbaj violent era caracteristic pentru reacţia opiniei romane convenţionale predominante în timpul ultimelor faze ale decăderii. Scriitorii, reflectând această opinie, îi înfăţişau pe potrivnicii Romei ca pe nişte făpturi barbare, cu nimic mai presus de fiare; sau nebuni. Era o autoamăgire care, la rândul ei, a dus la rasism. A dispărut în mare măsură ceea ce Cicero numea *humanitas* romană, simţul decenţei umane şi sentimentul umanitar, legată de credinţa stoică în frăţia omenească, indiferent de rasă sau statut social. Era un alt aspect al prăbuşirii raţiunii când a dispărut libertatea. Este tipică pentru acele vremuri scurta cuvântare pe care Synesios din Cyrene, episcopul şi mitropolitul din Cyrenaica, a ţinut-o la Constantinopol în anul 400 d.Hr.: era, în esenţă, un atac împotriva goţilor şi altor barbari şi o instigare la răscoală: „Toţi bărbaţii cu păr blond să fie alungaţi din scaunele puterii! 11 A fost urmată de pogrom şi de masacrarea goţilor. De fapt, cei mai buni prieteni ai Romei dintre „barbari11, oameni care îşi dedicaseră viaţa slujirii ei, s-au numărat adesea printre primele victime ale noului rasism. Astfel, vandalul Stilicho, cel mai iscusit şi mai fidel dintre toţi generalii din ultima perioadă a Imperiului Roman, a fost denunţat ca trădător şi decapitat. Rasismul se baza pe limbă, cultură, religie şi, mai presus de toate, pe culoare, dar într-un fel complex, deoarece îi viza atât pe cei de culoare foarte deschisă, cât şi pe cei de culoare întunecată. Synesios i-a atacat pe blonzi, iar poetul Claudian şi-a exprimat, aproape în acelaşi moment, dispreţul rasial faţă de negri: nu trebuie să existe vreo unire cu barbarii africani, intona el, căci „un bastard colorat pătează leagănul”. El alătura acestui gând tabloul unei lumi de vis a puterii şi fastului roman, şi asta cu

numai zece ani înainte de jefuirea Romei! Rasismul era legat de confundarea propriilor dorinţe cu realitatea şi de o autoamăgire aproape intenţionată. Discipolul lui Augustin, Orosius, la câţiva ani după căderea Romei, a scris *Historia adversus paganos* (417 – 418), în care descrie viitorul imperiului în tonuri absurd de trandafirii, deoarece, zice el, barbarii înşişi erau hotărâţi să restabilească gloria Romei. El a născocit un discurs, chipurile, ţinut de Alhaulf, regele goţilor, în care îl pune să jure că, deşi scopul său iniţial fusese nimicirea Romei şi crearea propriului imperiu gotic, acum îşi dădea seama că poporul său nu e în stare de o astfel de faptă şi, prin urmare, va reface imperiul pentru romani.

În realitate, atitudinea căpeteniilor barbare era exact opusă. După ce au ajuns la periferia imperiului şi au văzut în ce stare se afla şi ce putere avea, şi mai ales felul în care erau tratate minorităţile barbare, s-au hotărât să-l dărâme şi să creeze alte sisteme. Există multe dovezi că, în anumite privinţe importante, societăţile barbare erau superioare din punct de vedere moral şi mai atractive din punct de vedere social decât cea romană pe care au înlocuit-o. Creştinul Salvian din Marsilia, care puţin înainte de anul 440 d.Hr. a scris *De gubernatione Dei*, dezvăluie lipsa de substanţă a propagandei oficiale romane în ultima perioadă a imperiului. Salvian se trăgea din ţinutul Rinului, şi a scris, pe baza unor cunoştinţe amănunţite, despre vandali, goţi, franci, alamani şi saxoni, chiar şi despre huni şi alani. Era mai bine informat despre culturile străine decât orice autor roman de la Tacit încoace. Roma, susţine el, era sortită căderii din cauza lăcomiei claselor cârmuitoare, care s-a manifestat printr-o politică feroce a impozitelor şi a dus la înrobirea săracilor. Fapt care a antrenat, spune el, revolte de tipul *Bagaudae*. Săracii nu aveau vreo libertate de apărat, aşa încât nu apărau nimic. În schimb, barbarii aveau o lume mai liberă şi mai bună. El adaugă că mulţi romani instruiţi preferau să trăiască în teritoriu barbar, deoarece găseau acolo libertate şi umanism – în locul restricţiilor şi cruzimii cârmuirii romane.

Se ştie că Salvian avea legături cu pelagienii, care susţineau de câtăva vreme că există o egalitate morală esenţială între barbari şi cetăţenii romani şi insistau ca triburile să fie creştinate, ca preludiu la rezolvarea „problemei barbare". Acest concept antirasist al unităţii esenţiale a omenirii era o faţetă a doctrinei pelagiene a liberului-arbitru. Însă pelagianismul a fost înfrânt de doctrina

convenţională augustiniană, cu ajutorul statului roman muribund; astfel, Roma nu a făcut vreo încercare deliberată de a se înţelege cu străinii.

Aşadar, Roma a fost distrusă de forţe mult inferioare, un indiciu solid că pentru marea masă a locuitorilor imperiului modul de viaţă pe care îl ofereau barbarii era superior din punct de vedere moral şi mai atrăgător din punct de vedere economic şi social decât sistemul totalitar roman. Numărul luptătorilor germani era mult mai mic decât armata regulată a Romei, şi chiar numărul străinilor care trăiau între graniţele imperiului, în urma aşezării triburilor, era mic în comparaţie cu populaţia nontribală. Însă invadatorii şi-au găsit peste tot prieteni şi aliaţi, mai ales pe proprietăţile mari, care adăposteau uneori până la 10.000 de lucrători lipsiţi de libertate. Aşa se face că întreaga migraţie în Africa a vandalilor, care nu au fost niciodată mai mulţi de 80.000, a reuşit să distrugă într-un deceniu puterea militară romană. Ostrogoţii, sub sceptrul lui Teodoric, au cârmuit cu uşurinţă Italia, deşi erau depăşiţi numeric de populaţia romană, proporţia fiind de unu la douăzeci. Cei mai mulţi dintre invadatori erau arieni schismatici sau păgâni, dar au adus cu ei o atmosferă de toleranţă religioasă care fusese multă vreme interzisă pe teritoriile romane. Aşa cum a notat Cassiodor, nu i-au persecutat nici pe catolicii tradiţionali, nici vreo altă sectă; el consemnează că, atunci când a fost întrebat ce atitudine are faţă de evrei, Teodoric a răspuns: „Religia nu e un lucru pe care să-l putem porunci. Nimeni nu poate fi silit să adopte o credinţă11.

Şi atitudinea faţă de libertatea religioasă nu era singurul capitol la care cârmuirea barbară era superioară celei pe care o înlocuise. Concepţia oficială romană se dovedea extrem de primitivă, prin faptul că îi cataloga drept barbari, prin definiţie, pe toţi cei care trăiau în afara graniţelor imperiului; iar în interiorul lui, triburile care nu aveau instituţii urbane şi *polis*-ul clasic erau considerate sălbatice. Această clasificare absurd de rudimentară a frânat şi a înăbuşit spiritul autocritic al romanilor şi i-a împiedicat să facă distincţie între federaţiile tribale, ale căror structuri sociale şi politice variau enorm, şi realizările culturale. Mai presus de toate, romanii, ca întreg – cu câteva excepţii pelagiene nu şi-au dat seama că virtuţi sociale vitale, ca libertatea, curajul şi loialitatea, pe care cândva le avuseseră şi ei, erau în mai mare siguranţă în rândul popoarelor a căror viaţă comunitară se baza pe legături de sânge şi devotament personal decât în *curiae* şi

collegiae din statul corporatist roman, ţinute laolaltă prin forţă şi prin teroare poliţienească. Prin urmare, Imperiul Roman nu a fost asasinat; a fost înlocuit, în decrepitudinea sa despotică, de un sistem esenţialmente superior. Civilizaţia lumii greco-romane a dispărut din cauză că îşi pierduse libertăţile politice şi economice, personificate prin clasa de mijloc orăşenească, pe care fusese construită.

CAPITOLUL 3

Dinamica occidentală a timpului

Am petrecut câtăva vreme în lumea greco-romană deoarece avem acolo un model al felului în care funcţionează civilizaţia: cum se înalţă, cum se prăbuşeşte şi care sunt elementele caracteristice din alcătuirea ei care o provoacă mai întâi pe una, apoi pe cealaltă. Am văzut că dinamica ei a fost spiritul liberalismului economic şi politic, întrupat în clasa de mijloc orăşenească; şi că dinamică a dispărut după ce acest spirit s-a stins, iar purtătorii lui au fost înrobiţi. Ne întoarcem acum către originile civilizaţiei lumii noastre, şi cercetăm în ce măsură s-a repetat ciclul de viaţă al modelului nostru şi în ce punct – şi cât de drastic – a fost modificat.

Desigur, se poate argumenta că nu examinăm două civilizaţii, ci una: că societatea occidentală este esenţialmente o parte a marelui *continuum* istoric care a început cu lumea greco-romană şi ajunge până în ziua de azi. Măsura în care este valabilă această concepţie depinde de felul în care estimăm totalitatea prăbuşirii romane şi importanţa legăturilor de continuitate care unesc în mod neîndoielnic cele două epoci şi societăţi. Este imposibil de negat faptul că a existat o perioadă de regresie uriaşă. Ea este rezumată de istoricul belgian Henri Pirenne în celebra sa carte *Mahomet et Charlemagne*, publicată chiar înainte de izbucnirea celui de-al Doilea Război Mondial:

Dacă ne gândim că în perioada carolingiană nu se mai băteau monede din aur, că era interzis să se dea împrumut bani cu dobândă, că nu mai exista o clasă de neguţători de profesie, că nu se mai importau produse orientale (papirus, mirodenii, mătase), că circulaţia banilor era redusă la minimum, că laicii nu mai ştiau să citească sau să scrie, că impozitele nu mai erau organizate şi că oraşele erau simple fortăreţe, putem spune fără şovăială că ne confruntăm cu o civilizaţie care regresase la faza pur agricolă; care nu mai avea trebuinţă de comerţ, credite şi schimburi regulate pentru întreţinerea ţesăturii sociale.

Un indiciu cu privire la amploarea calamităţii, evaluată în termeni pur materiali, este faptul că bogăţia Europei Occidentale nu a ajuns să o depăşească pe cea a Imperiului Bizantin, moştenitorul rezidual al Romei, decât în secolul XII, la aproape şapte sute de ani după prăbuşirea imperiului apusean. Acele şapte veacuri de muncă obscură şi aproape neconsemnată au fost preţul pe care l-au plătit înaintaşii noştri pentru răsturnarea ordinii romane.

Pe de altă parte, suntem îndreptăţiţi să spunem că matricele esenţiale ale civilizaţiei greco-romane s-au păstrat şi au fost transmise societăţilor din Evul Mediu. Mulţumită celor care au compilat cu râvnă documente, cum au fost Cassiodor şi Isidor al Sevilliei, şi mulţumită miilor de călugări care în *scriptoria* de prin mănăstiri au copiat iar şi iar textele fundamentale, cunoştinţele esenţiale ale lumii vechi au fost disponibile tot timpul, cel puţin pentru câteva persoane influente din Europa latină. Este adevărat că în cele mai multe cazuri textele greceşti originale au fost disponibile în Occident abia în secolul XV şi că a fost o mare realizare a studiilor renascentiste transmiterea pentru prima oară a culturii antice, în toată strălucirea ei. Însă nu s-a întâmplat ca vreo descoperire esenţială să fie complet pierdută, nici măcar în cele şapte veacuri întunecate. Problema nu era accesul la cunoaştere, ci lipsa capacităţii administrative, a finanţării şi, în primul rând, a oamenilor pregătiţi să o folosească.

Şi totuşi, într-o privinţă, societăţile care au răsărit la nordul Alpilor din rămăşiţele imperiului apusean au avut un avantaj – precum şi o nouă matrice – de care nu a beneficiat lumea greco-romană: conceptul de libertate rurală. Pentru greci, libertatea era ceva legat indisolubil de viaţa oraşelor; nu puteau concepe crearea, ca să nu mai vorbim de înflorirea ei, în orice alt context. De fapt, ei credeau că toate lucrurile bune vin din oraşe, iar această credinţă, asumată şi întărită în vremea romanilor, a fost principalul motiv – aşa cum am văzut – pentru care civilizaţia antică nu i-a putut îngloba pe cei pe care îi numea barbari din pricină că respingeau urbanizarea.

Dar s-ar putea ca „barbarilor41 înşişi societatea romană să li se fi părut inferioară din cauză că, în ciuda tuturor avantajelor sale, pentru ei era evident mai puţin liberă. În lucrarea despre societatea germană pe care a scris-o la sfârşitul secolului I d.Hr., Tacit spune că triburile nu cunoşteau sclavia domestică. Acolo unde erau folosiţi în agricultură, sclavii aveau propria casă (de fapt, puteau să deţină

proprietăţi) şi, într-o anumită măsură, erau propriii lor stăpâni. În orice caz, numărul sclavilor era mic, erau mai ales negermani şi numai clasele superioare îi deţineau. Pe scurt, sclavia era o trăsătură foarte puţin semnificativă a societăţii germane. De fapt, era importată, dat fiind că se găsea în forma dezvoltată doar în zonele cele mai avansate în plan politic şi social, adică în cele care se aflau mai aproape de Roma. Este foarte probabil ca elementul comunitar din societatea tribală germană să se fi dovedit refractar la ideea ca un om să fie proprietatea altuia, tot aşa cum la început a respins ideea de proprietate funciară liberă (ambele erau concepte romane). Datorită creştinismului a ajuns să îl accepte pe al doilea, atunci când episcopii creştini au definit codurile lui de legi nescrise în documentele latine. Dar nu l-a adoptat niciodată pe primul ca ingredient de bază al structurii sociale. Faptul că oamenii trebuie să fie legaţi de pământ şi, cum s-ar zice, legaţi indisolubil de un loc şi de stăpânul acelui loc după încheierea unui anumit târg nu părea odios în gândirea tribală germană. Astfel, ei au ajuns să creeze diferite forme de feudalism oriunde se stabileau. Dar, în vreme ce în lumea romană infecţia sclaviei a otrăvit încetul cu încetul întregul trup, în lumea germanică s-a desfăşurat procesul opus: elementul dinamic al libertăţii a curăţat încetul cu încetul restul organismului.

Este evident că încă dintr-o fază incipientă s-a făcut deosebirea limpede între masa ţăranilor, care erau lipsiţi de libertate, în sensul că nu puteau pleca în altă parte, şi adevăratul sclav. Aşa cum a reuşit să demonstreze Marc Bloch, cel mai pătrunzător istoric al societăţii rurale timpurii, în secolul X această diferenţiere ajunsese la o formă tehnică, întrucât apăruse termenul „sclav", sau *esclave*, care desemna sclavia în adevăratul sens, şi aceasta era starea unei minorităţi pe cale de dispariţie; cuvântul original *servus*, sau „şerb", nu mai descria sclavia şi se aplică acum ţăranului lipsit de libertate aflat la baza piramidei feudale. În răstimp de o sută de ani sclavia a încetat, practic, să existe la nord de Alpi.

Această idee trebuie subliniată, deoarece ne ajută să explicăm faptul ciudat că societatea occidentală a căpătat avânt şi dinamism economic în timpul Evului Mediu, pe când celelalte două mari sisteme internaţionale, Bizanţul şi islamul, au fost frânate. Să vedem, pe scurt, cum s-a întâmplat aceasta. Bizanţul a supravieţuit prăbuşirii imperiului apusean deoarece avea o monedă puternică şi o bază

urbană, o administraţie centrală care îi dădea statului resurse financiare mai presus de capacitatea oricărei alte organizaţii din acea vreme şi, nu în ultimul rând, o ţărănime liberă care aproviziona sistemul poliţienesc. Avea porturi mai bune decât Occidentul, iar Bizanţul însuşi era uşor de apărat. Dar avea caracteristicile esenţiale ale unui stat totalitar – de fapt, ale unei teocraţii. Supranaturalul domnea peste tot. Jocurile publice începeau cu psalmi, sărbătorile erau religioase, contractele comerciale erau pecetluite cu semnul crucii sau cu invocarea Sfintei Treimi, războaiele erau cruciade, împăratul se autointitula „Viceregele lui Dumnezeu", deciziile politice erau influenţate de prevestiri, consiliul imperial era „consistoriul sacru", iar departamentul finanţelor era ministerul „generozităţii sfinte". Şi în Occident supranaturalul afecta mersul lucrurilor, dar cel puţin exista o deosebire clară şi din ce în ce mai mare între puterea bisericească şi cea laică, iar chestiunile profane nu erau niciodată atât de dominate de magie, superstiţii, astrologie şi cultul miracolelor ca în imperiul răsăritean. În plus, în Bizanţ noţiunea de libertate nu era insurgenţă, ci decadentă. Dat fiind că aristocraţia refuza să-şi investească surplusul în altceva decât în pământ, treptat ţăranii liberi au fost cumpăraţi. Statul a continuat să fie singurul producător şi principalul comerciant; sectorul de liberă iniţiativă din economie a rămas nesemnificativ, luptându-se să supravieţuiască în mijlocul unei reţele sufocante de monopoluri, privilegii, mecanisme protecţioniste şi decrete represive numite „delegări divine". Cum Bizanţul se afla la răscrucea comercială a lumii Evului Mediu, iar guvernul pusese o taxă fixă de 10% din valoarea tuturor produselor care treceau prin strâmtori, sistemul a rămas viabil din punct de vedere financiar până în secolul XII. Dar după ce economia occidentală s-a dezvoltat până în punctul în care neguţătorii italieni (mai ales veneţieni) au pătruns în partea răsăriteană a Mediteranei, aceştia au ajuns rapid să preia sectorul privat bizantin, şi apoi i-au acaparat tot comerţul. De atunci încolo Bizanţul nu a mai fost altceva decât o coajă goală, sortit să fie dărâmat de unul sau altul dintre vecini.

Islamul, care în cele din urmă a câştigat premiul cel mare, a fost o comunitate care s-a extins din secolul VII până în secolul XVII, dar niciodată una dinamică. Într-un fel, acest lucru este surprinzător. Islamul a avut de la bun început avantaje tehnice şi intelectuale de invidiat, de care Occidentul ducea o lipsă flagrantă. În expansiunea lor

uimitoare, arabii şi-au îngăduit să fie slujiţi de oameni capabili de toate rasele şi credinţele. Creştini, persani şi evrei convertiţi au fost promovaţi în cele mai înalte funcţii din stat; unii nici măcar nu erau musulmani. Islamul a păstrat cultura elenă, cel puţin ştiinţa ei, şi i-a transmis principiul hindus al poziţiei numerice şi al lui zero – punând astfel bazele aritmeticii şi algebrei, două dintre tehnicile pe care este clădită întreaga civilizaţie modernă. Nu exista o circumscriere religioasă a comerţului, dat fiind că Profetul însuşi fusese cineva care se ocupase cu negoţul şi se trăgea dintr-un trib cu spirit întreprinzător. Din punct de vedere geografic, islamul forma un bloc comercial omogen, având la Bagdad centrul natural de consum de masă. Cu toate acestea, islamul nu a creat niciodată o economie dinamică, şi din nou ingredientul lipsă a fost libertatea. Triburile din deşert, purtătoarele iniţiale ale crezului, aveau o structură socială care nu era complet deosebită de cea a confederaţiilor germanice. Însă erau pastorale, nu agricole, şi impregnate profund de sclavagism; de fapt, sclavia era pretutindeni în Orient şi a devenit parte constitutivă a concepţiei islamice despre viaţă. Prin urmare, atunci când islamul a ajuns să aibă baza în oraşe, elementul liber din matricea sa tribală iniţială s-a atrofiat, iar noţiunea de drepturi individuale a fost înecată de statul teocratic atotcuprinzător. Un om şi proprietatea sa erau întotdeauna expuşi riscului; un bogătaş risca în orice moment al vieţii, şi cu siguranţă la moartea sa, ca statul să-i confişte bunurile. Nicio economie de piaţă nu poate să apară fără un grad real de siguranţă a proprietăţii private, şi acest lucru nu exista în lumea islamică nici în lege, nici în fapt. Într-adevăr, învăţătura islamică, bază a organizării sociale, era defectuoasă din mai multe puncte de vedere. Vorbind în linii mari, oamenii tindeau să-şi direcţioneze şi să-şi dezvolte activităţile în felul indicat de credinţele lor metafizice. Islamul nu avea noţiunea de „urgenţă11, nu avea o structură istorică solidă şi, mai presus de toate, nu avea noţiunea timpului.

În aceasta constă marea putere economică a creştinismului: este o religie a timpului. Este progresivă în sensul strict al cuvântului, fiindcă nu se învârteşte la nesfârşit în jurul duratei ciclice a vieţii, ci înaintează neobosit de la un punct istoric până la altul. Desigur, datorează această perspectivă originii iudaice, însă creştinismul timpuriu a întărit sentimentele milenariste şi ideea unei apocalipse care se apropie, în care se vor face toate socotelile şi se va da seamă

pentru faptele săvârşite. Sfântul Augustin a oferit o structură istorică solidă trecutului, prezentului şi viitorului, iar noţiunile sale au devenit o parte a repertoriului esenţial al gândirii occidentale. Prin urmare, moralitatea creştinătăţii latine este obsedată de factorii cronologici şi este dominată de sentimentul „urgenţei11, de gândul că timpul este „preţios11. „Nu ştim nici ziua, nici ceasul 11 – ameninţarea timpului este întipărită cu fierul roşu în conştiinţa creştină. Puţinătatea timpului petrecut pe pământ, care nu trebuie niciodată „irosit11, este pusă în contrast puternic cu eternitatea fără sfârşit, iar arhetipul creştinului evlavios este cel care proclamă, împreună cu Andrew Marvell:

Dar dinapoia mea se aude necurmat
Cum timpul se zoreşte în caru-i 'naripat.

Sau, cum a spus Francis Bacon în *Novum Organum* (1620): „Intelectul omenesc îşi ia avânt, dar nu se poate opri şi potoli; el năzuieşte mai departe, dar în zadar11.[4] Spiritul nostru, scrie el, este obsedat „de obscuritatea naturii, scurtimea vieţii, înşelăciunea simţurilor, slăbiciunea judecăţii, greutăţile experimentelor şi altele asemănătoare11. Creştinismul a avut şi ordine contemplative; însă a tins să le inducă celor mai mulţi dintre adepţii săi senzaţia de nelinişte legată de timp, care a făcut ca oamenii să fie nemulţumiţi de progres dar, din acelaşi motiv, să fie hotărâţi să-l urmărească. Imaginea este rezumată în cuvintele pe care marele cronologist şi istoric al Evului Mediu, Beda Venerabilis, aflat pe patul de moarte, i le-a spus copistului său: „Scrie mai iute… e atât de puţin timp11.

Pe acest fundal al unei religii centrate pe timp au existat şi raţiuni economice solide pentru ca pivotul progresului să se îndrepte spre nord, dincolo de Alpi; poate că această deplasare ar fi avut loc chiar dacă imperiul apusean ar fi supravieţuit. Căci în ambele jumătăţi ale imperiului era o penurie cronică de fier. Obiectele găsite la Pompei ne dau impresia că oraşul era mai degrabă din epoca de bronz decât din epoca de fier. Oştirile mediteraneene căutau mereu prin ţinuturile pe care le cucereau obiecte din fier, ca să le topească. Monumentalele clădiri din

---

[4] Francis Bacon, Noul Organon, trad. de N. Petrescu şi M. Florian, Editura Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1957, pp. 44 şi 77 (n. ed.).

Roma s-au prăbuşit în cele din urmă după ce au fost jefuite de suporţii şi scoabele de fier în timpul reocupării iustiniene din secolul VI. La nord de Alpi era mult mai mult fier, şi îndelungatul proces de exploatare a început de-a binelea după ce Islamul a blocat transporturile navale ale creştinilor pe Marea Mediterană, spre sfârşitul secolului VII. Oştirile carolingiene se bazau pe cavaleria în armură, iar imperiul se baza pe fier. Găsim o vinietă izbitoare a impactului fierului nordic în *Gesta Karoli*, scrisă de Călugărul de la Sankt Gallen (Monachus Sangallensis). Când oastea carolingiană s-a arătat în faţa zidurilor Paviei, capitala regatului lombard, pe regele Desiderius, asediat, l-a deprimat cumplit sclipirea metalului. A exclamat: „*O ferrum*! *Heu ferrum*/" („Priviţi fierul! Vai, fierul!").

Disponibilitatea mai mare a fierului i-a permis civilizaţiei occidentale să adopte câteva dispozitive-cheie, care în teorie existaseră de multe veacuri, dar niciodată nu fuseseră exploatate deplin. Unul dintre cele mai uimitoare lucruri din istoria economică este încetineala cu care au fost adoptate inovaţii absolut cruciale. Aşa cum am văzut, unul dintre motivele pentru care romanii erau atât de puţin interesaţi de forţa nonumană este faptul că erau atât de eficienţi în mobilizarea forţei umane şi aveau în această privinţă resurse aparent inepuizabile. Erau orbi la potenţialul calului. Şaua a fost o inovaţie a barbarilor, în secolul I, şi tot în acea vreme a început să fie folosit un cal mai puternic. Însă romanii n-au adoptat scările de la şa, care au avansat lent din China, prin Asia. De-abia în vremea dinastiei carolingiene scările de fier au ajuns să fie folosite de toată Europa Occidentală. În combinaţie cu şaua, au sporit enorm puterea călăreţului în armură. După cum spune Lynn White, istoric al tehnologiei medievale, „scările de la şa, prin faptul că ofereau sprijin lateral, pe lângă sprijinul frontal şi dorsal date de oblânc şi de ridicătura din spate, pur şi simplu au sudat calul şi călăreţul într-o unitate de luptă capabilă de o violenţă nemaivăzută11.

Scările de la şa nu au fost singura modalitate prin care tehnologia a sporit eficienţa calului. Grecii şi romanii, şi mai târziu francii, nu aveau decât nişte apărători primitive pentru copitele animalului. În vremea carolingienilor a apărut potcoava de fier, iar prin secolul XI o folosea toată lumea. Apoi, în lumea antică forţa de acţionare a carului erau boii, nu caii, şi jugul, potrivit pentru boi, se dovedea cu totul ineficient la cai, care tindeau să se sugrume dacă

trăgeau cu toată puterea. În Occidentul Evului Mediu, pentru prima dată, harnaşamentul a ajuns să fie folosit de toată lumea, iar acest lucru, combinat cu apariţia unor cai mai puternici, obţinuţi prin creştere selectivă pentru armată, a făcut posibilă folosirea carelor grele, pe patru roţi. Aceasta a contat foarte mult în transportul pe uscat al produselor voluminoase şi a accelerat trecerea de la agricultura de subzistenţă la cea pentru bani. Acum cătunele împrăştiate s-au concentrat în sate mai mari, căci ţăranii nu mai erau siliţi să locuiască în apropierea ogoarelor lor. Iar în aceste sate mai mari exista acum, invariabil, un fierar, simbolul faptului că fierul era la dispoziţia fiecărei familii de ţăran.

De fapt, aceste schimbări ale Occidentului din Evul Mediu au adus cele mai mari câştiguri la nivelul muncilor agricole elementare. Cultivarea pământului la greci şi romani se bazase pe plugul uşor, de lemn, care trecea de două ori peste ogoare pătrate, cu un strat subţire de sol. În *Istoria naturală* Pliniu descrie plugul greu, de fier, dar el a fost adoptat încetul cu încetul doar în nordul Europei, spre sfârşitul Imperiului Roman, şi apoi, pe o arie mai extinsă, în vremea francilor. Consecinţele au fost formidabile. Plugul de fier, greu, cu capacitatea sa de a lucra cel mai dificil tip de sol, a schimbat literalmente tiparul agriculturii. Ogoarele pătrate au devenit fâşii lungi care mergeau la deal şi la vale şi urmau contururile reliefului, asigurând o recoltă chiar şi în anotimpurile foarte uscate sau foarte umede. La început, aceste pluguri erau trase de atelaje de opt boi, şi au fost adoptate ca parte a unui proces de cooperare, în care costurile noii tehnologii erau împărţite. Cu timpul, ţăranii au putut să treacă de la boi la cai, şi a apărut harnaşamentul. Un cal produce cu 50% mai multă energie pe secundă decât un bou, şi se mişcă mult mai repede; este mai rezistent şi poate lucra cam cu două ore mai mult pe zi. În vremurile noastre, întreţinerea unui bou pentru echivalentul muncii pe care o poate face un cal costă cu 30% mai mult; în perioada medievală diferenţa era, probabil, de 100%. Răspândirea culturii ovăzului a făcut posibilă hrănirea unui număr uriaş de cai. O citǎm din nou pe Lynn White: „Boul este un motor care consumă iarbă, calul este un motor mult mai eficient, care consumă ovăz”. Cu ajutorul ovăzului, ţăranii din ţinuturile nordice produceau surplusuri şi puteau ţine mai mulţi cai. În Europa de Nord, în secolul XII, constatăm că în zone imense calul a înlocuit boul.

Cultivarea ovăzului pentru a alimenta forţa cailor era doar o parte dintr-o lungă şi lentă – dar decisivă – revoluţie agrară care a cuprins nordul Europei. Răspândirea mănăstirilor benedictine, cu puternicul lor simţ al timpului şi orarele zilnice respectate cu stricteţe, şi cu marea preţuire a disciplinei muncii, a stabilit ritmul noii agriculturi; şi, treptat, acolo unde şi-au manifestat elanul, cistercienii au început să practice agricultura „modernă" pe scară largă, mai ales la hotarele lumii cultivate. Din secolul V până în secolul XII, mulţumită tehnologiei fierului, o arie imensă din vestul şi nordul Europei a fost cultivată pentru prima dată în istorie, căci au fost secate mlaştini şi tăiate păduri. Încă de pe la sfârşitul secolului VII populaţia din centrul şi sud-vestul Germaniei era probabil de patru ori mai mare decât în vremea romanilor. Populaţia din tot Occidentul a continuat să crească, până ce, la sfârşitul secolului XI, puţinătatea pământului disponibil, cu toate desţelenirile, a dus la migraţia către răsărit pe care o numim „cruciade" şi a accelerat trecerea la rotaţia celor trei recolte, poate cea mai mare noutate agrară din tot Evul Mediu. Însămânţarea de primăvară, lipsită de importanţă în vremea romanilor, a făcut posibilă folosirea pe scară largă a ovăzului şi, astfel, a calului; iar alternarea legumelor cu cerealele a adus, până la începutul secolului XII, un spor al producţiei de 50%. Legumele, mai ales fasolea, au îmbunătăţit solul şi au adăugat multe proteine vegetale în alimentaţia oamenilor. Agricultura în cooperare a produs şi ea schimbări sociale fundamentale, în special evoluţia puternicelor sfaturi săteşti, care au instituţionalizat conceptul germanic de libertate rurală şi au transformat încet, dar sigur, şerbul într-un ţăran liber, sau chiar într-un mic proprietar de pământ.

Legătura dintre oraş şi zona rurală era oferită de noua folosire a morilor acţionate de o forţă a naturii, alt exemplu de exploatare lentă a tehnologiei. Încă din secolul I î.Hr. Vitruviu a descris o moară cu roata pusă în mişcare de apă, prima mare realizare a unei maşinării acţionate continuu. Romanii nu au dezvoltat acest concept şi nu l-au folosit decât la măcinarea cerealelor. În perioada Evului Mediu a fost folosit în fierării, la baterea în piuă a ţesăturilor şi la baterea cânepii, şi pentru prima dată au fost puse în funcţiune câteva mii de mori. În Registrul Cadastral (*Domesday Book*, 1086) apar 5.624 de mori de apă în cele peste 3.000 de comunităţi pe care le cuprinde; pe scurt, forţa apei era de-acum o parte universală a tehnologiei agricole. După

morile de apă au venit morile care exploatau forţa mareelor şi a vântului: în secolul XIII morile de vânt erau o privelişte obişnuită în peisajul Europei de Nord. O importanţă şi mai mare a avut apariţia unei atitudini mai deschise la nou, care cerceta orizontul în căutarea altor modalităţi de aplicare a tehnologiilor existente.

Aproape de la început, tehnologia acţionată de forţă nonumană de la începutul Evului Mediu a fost legată de dezvoltarea fabricării textilelor pentru vânzare internă şi pentru export şi, prin urmare, de apariţia centrelor de comerţ urban. Dacă oraşele romane erau „stupi de trântori" şi centre ale tiraniei administrative, oraşul medieval a fost mai întâi o reşedinţă episcopală fortificată, apoi o anexă a punctelor de comerţ de pe marile trasee ale pelerinilor şi, în cele din urmă, un centru de comerţ şi de industrie de sine stătător. Avem aici începutul altui ciclu în stil grecesc al creşterii urbane. Vedem din nou apariţia unei clase urbane de mijloc, a cărei dezvoltare era favorizată de creşterea libertăţii economice şi politice. Dar, în vreme ce *polis*-urile greceşti şi romane reprezentau inima sistemului politic clasic, fiind astfel implicate în degenerarea lui, societatea feudală din Evul Mediu nu încadrase comerciantul urban, fiindcă era aproape inexistent atunci când ideile ei s-au închegat într-un tipar. Aşadar, el a răsărit, cum s-ar zice, prin crăpăturile din carapacea societăţii, fără statut, dar şi fără obligaţii şi legături sociale. Prin urmare, cei care aveau în arendă terenuri din oraşe puteau să-şi închirieze, să-şi ipotecheze sau să-şi transfere proprietăţile fără intervenţia sau măcar acordul proprietarului, şi astfel au putut să adune capital pentru proiecte industriale sau comerciale. Oamenilor le plăcea să investească în proprietăţi urbane, deoarece ştiau că banii le sunt în siguranţă şi pot fi obţinuţi cu uşurinţă; de asemenea, valoarea proprietăţii creştea pe măsură ce oraşele se extindeau. Prin urmare, exista capital disponibil.

Neguţătorul, fără statut, avea un stimulent atât social, cât şi financiar pentru a folosi în mod eficient capitalul, căci numai prin mărirea averii îşi putea cumpăra prestigiu şi putere politică. Aceasta a fost forţa motoare a industriei textile, ai cărei membri au dobândit mai întâi influenţă, apoi putere reală în conducerea oraşelor din Italia, Ţările de Jos şi partea de nord-vest a Germaniei. Sfatul orăşenesc, dominat de cei mai întreprinzători dintre cetăţeni, şi-a ales ca obiectiv principal încurajarea comerţului. Principiul breslelor, sau *collegia*, fusese perpetuat din lumea clasică de către Biserică, dar îşi pierduse

funcţia represivă ca parte a aparatului de control al statului. Sau şi-o pierduse în unele privinţe. Breslele neguţătorilor medievali erau oligarhii bine organizate, care căutau să obţină pentru ele libertatea maximă, dar pe cât posibil le-o refuzau celorlalţi. Au încercat să împiedice formarea breslelor de meseriaşi (de exemplu, acestea au fost interzise la Dinant în 1255, la Tournai în 1280 şi la Bruxelles în 1291), iar mai târziu le-au îngăduit doar sub controlul foarte riguros al patriciatului urban, în special în privinţa salariilor. Însă, deşi această *bourgeoisie* menţinea în poziţie inferioară clasele de sub ea, în acelaşi timp contracara puterea aristocraţiei şi a regilor. Multe oraşe bogate din Italia, ţinutul

Rinului şi Burgundia erau puteri practic independente; şi chiar şi în Anglia, de exemplu, un stat unitar, ele negociau cu autorităţile centrale, nu se înclinau în faţa lor, iar acestea le acordau privilegii politice şi economice în schimbul unor impozite. După cum a spus Henri Pirenne, „libertatea este un atribut necesar şi universal al orăşeanului". Baza socială a libertăţii urbane era restrânsă la sfârşitul Evului Mediu, dar în curs de extindere; şi, combinată cu tradiţia foarte diferită a libertăţii rurale care se dezvoltase în Europa de Nord, se exprima într-o varietate de parlamente şi adunări amestecate, care sporeau pluralitatea politică a societăţii şi inhibau creşterea unei tiranii centrale lacome, de tipul celei care a devorat libertatea economică şi politică în Imperiul Roman.

Istoricii s-au întrebat adesea de ce, dată fiind conjunctura factorilor dinamici care apăruseră în secolele XIII-XIV în Occident, nu s-a produs trecerea la o creştere durabilă a industriei şi comerţului. Dimpotrivă, au existat simptome de încetare a dezvoltării. „Pretutindeni", scrie Pirenne, „lumea era în chinurile facerii, însă nu au fost decât prunci lepădaţi". Şi adaugă, despre perioada dintre începutul secolului XIV până la jumătatea secolului XV: „Peste hotare exista sentimentul limpede că se aşteaptă o renaştere spirituală". Creşterea populaţiei pare să fie aproape întotdeauna o condiţie *sine qua non* a expansiunii economice rapide. În Anglia, între apariţia Registrului Cadastral (*Domesday Book*) şi anul 1300 populaţia a sporit cu iuţeală, poate că până la 250%. La începutul secolului XTV, pe teritoriul oraşului Napoli, cu o populaţie de 3.300.000 de locuitori, densitatea era de 100 de oameni pe 2, 5 km^2. Teritoriul Florenţei avea peste 200 de oameni pe 2, 5 km^2, şi acest lucru era valabil şi pentru unele părţi

din Franţa, care avea o populaţie de 16 – 17 milioane. Acest ritm de creştere face posibilă o „decolare", dar atrage şi o corecţie malthusiană dacă nu există o gamă largă de alţi factori benigni. Printre aceştia se numără capacitatea de a extinde producţia agricolă şi condiţii favorabile igienice şi climatice.

În al doilea deceniu al secolului XIV Europa Apuseană a căzut în „capcana malthusiană". O serie de anotimpuri excesiv de umede au adus foametea. Europa exploatase deja cât putuse pământul cu tehnologia disponibilă, şi în această perioadă o mare parte dintre terenurile marginale par să fi ieşit din ciclul productiv. În anii 1340 a venit Moartea Neagră, care a lovit de cel puţin trei ori şi a fost urmată de un veac de noi izbucniri ale epidemiei de ciumă. De exemplu, între 1328 şi 1400 au fost în Germania şaptezeci şi doi de „ani ciumaţi". Nu putem afla cu cât au redus populaţia Europei aceste corecţii malthusiene. O estimare bazată pe documente dă pentru întreaga Europă Apuseană cifra de 61 de milioane în anul 1200, crescând la 73 de milioane în 1300 – mai molt decât în întregul Imperiu Roman aflat la zenit. Cifra totală a scăzut la 51 de milioane în 1350 şi apoi la 45 de milioane după cincizeci de ani, fără să ajungă din nou la cifra din 1300 – depăşind-o, mai apoi – până la jumătatea secolului XVI. O serie paralelă de calcule pentru Anglia dă cifra de 3.757.000 în 1348 (cu puţin înainte de Moartea Neagră), care a scăzut la 2.100.000 în 1400. Aceste cifre sunt mai folositoare la indicarea tendinţelor decât a valorilor totale: este absolut neîndoielnic faptul că populaţia de pretutindeni s-a redus masiv în secolul XIV, şi a avut nevoie de mult timp ca să-şi revină. Pe acest fundal demografic nu poate fi vorba de vreo „decolare".

Cu toate acestea, a existat o dezvoltare continuă în câteva domenii tehnice vitale. Încă din secolul XII, în marile puncte comerciale au apărut cambiile şi, treptat, s-au transformat din instrumente de plată în mijloace de creditare; astfel, cămătarii au devenit bancheri, şi în scurt timp băncile europene au depăşit tot ce fusese cunoscut în epoca clasică atât în ce priveşte complexitatea, cât şi dimensiunile. În secolul XIV veneţienii au inventat, sau au adoptat, o metodă funcţională de contabilitate în partidă dublă, şi aceasta s-a răspândit peste tot. Comerţul maritim la mari distanţe a contribuit, fără îndoială, la răspândirea ciumei, dar a continuat să crească, în ciuda ravagiilor acesteia, şi a făcut posibilă crearea şi adoptarea unei

serii de noi dispozitive financiare, economice şi tehnice. Din anul 1300 încolo busola a fost folosită în mod regulat, şi foarte repede şi-au făcut apariţia navele complexe pentru navigaţia pe oceane, cu echipamente şi proceduri foarte sofisticate; aceste nave au deschis perspectiva comerţului intercontinental şi epoca descoperirilor maritime.

Existau restricţii ale întreprinderilor, în special dezvoltarea sistemului breslelor. Aceste dispozitive corporatiste, fiind bazate pe excluderea sau limitarea competiţiei, acţionau împotriva dezvoltării unei economii de piaţă. Mai ales breslele meşteşugarilor, cu o meticulozitate din ce în ce mai mare, au reglementat tehnicile de lucru, orele de muncă, salariile, preţurile, tipurile de unelte şi de materii prime care puteau fi folosite. Ele restrângeau publicitatea şi limitau numărul ucenicilor. La fel cu sindicatele moderne, acţionau ca o forţă anticapitalistă, dat fiind că militau împotriva mişcării libere a forţei de muncă şi a utilizării eficiente a capitalului. Dar, în acelaşi timp, existau mari forţe care acţionau în direcţia creşterii libertăţii economice. Scăderea rapidă a populaţiei în secolul XIV a întărit enorm poziţia lucrătorilor în agricultură, deşi cârmuitorii s-au grăbit să impună un plafon al salariilor. În zone întinse din apusul Europei ţăranii au încetat să fie şerbi sau vasali, legaţi de pământ, şi au devenit o parte a unei economii pur salariale. Domeniul medieval, cu accentul pe care îl punea pe statut şi pe stabilitate, a încetat să fie microcosmosul economiei şi a cedat locul unei societăţi legate de banii lichizi, bazată pe contracte salariale între indivizi liberi să negocieze.

Aceasta era o societate a cărei complexitate economică depăşeşte deja toate paralelele clasice imaginabile şi care, evident, pregăteşte lumea pentru tipare şi rate de creştere nemaivăzute. De asemenea, Europa intra într-o epocă a tehnologiei cu totul nouă. În unele situaţii, ca în cazul morii de apă, exista un prototip clasic, sau o teorie. „Capul de bronz" al lui Roger Bacon, primul tip de cazan cu aburi şi prefigurarea motorului cu aburi, a concretizat o idee notată de Vitruviu. Acest dispozitiv şi altele sunt mai importante ca ilustrări ale curiozităţii crescânde a gândirii europene decât ca o contribuţie la creşterea efectivă. Din ce în ce mai mulţi oameni deştepţi erau interesaţi de conceptul de „forţă fizică" – de formele pe care le căpăta ea în natură şi de modalităţile de a le exploata. Încă din anul 673, când Kallinikos a inventat în Bizanţ „focul grecesc", oamenii au început să caute combustibili care să poată fi folosiţi în scopuri agresive. Au

construit rachete primitive, au făcut experienţe cu salpetru şi au născocit tuburi lungi prin care să fie proiectate corpuri incandescente. De fapt, cu toate că metalurgia occidentală n-a izbutit să ţină pasul cu chimia occidentală, încă din secolul XV evoluţia ghiulelei de tun şi progresele prafului de puşcă au început să facă din tun o maşinărie de război eficientă.

În vremea în care populaţia a reînceput să crească s-a extins cercetarea privitoare la forţa mecanică şi la principiile forţei şi mişcării, acoperind o arie tot mai largă a tehnologiei. Folosirea forţei gravitaţiei i-a permis Occidentului să înlocuiască ceasul cu apă în stil roman, care era imprecis, cu orologiul mecanic cu greutăţi de la sfârşitul secolului XIII. Acesta era produsul unui progres în domeniul proiectării maşinăriilor. Manivela, probabil cea mai importantă invenţie mecanică după roată, deoarece permite transformarea rotaţiei în mişcare alternativă şi invers, fusese şi ea cunoscută de către romani, într-o formă rudimentară, dar a rămas nedezvoltată. Atunci când primele ceasuri mecanice bazate pe acest principiu au devenit cu adevărat eficiente, la începutul secolului XIV, ele au captivat imaginaţia Europei, şi au fost construite unele exemplare uimitor de complicate – de pildă, ceasul „croncănitor" din Strasbourg, realizat în 1352, care funcţionează şi acum.

Prin urmare, pe la sfârşitul secolului XV, când populaţia sporea iarăşi, Occidentul a intrat într-un nou ciclu malthusian şi un nou ciclu de creştere. Însă de astă dată existau corăbiile pentru navigaţia pe ocean, capabile să creeze colonii pe tot globul, asigurând astfel surplusului de populaţie debuşeuri la care nimeni nu îndrăznise să viseze. În plus, baza tehnologică era mult mai solidă decât fusese vreodată. Dispunea de mai multe resurse de forţă – animală, naturală şi mecanică – decât cele cunoscute în orice societate precedentă, şi avea o gamă de dispozitive tehnice pentru captarea, utilizarea şi dirijarea energiei nonumane incomparabil mai variată şi mai ingenioasă decât fusese disponibilă vreodată undeva.

În sfârşit, în numeroasele oraşe mari, aflate în expansiune, din Europa exista un număr uriaş de mecanici şi tehnicieni pricepuţi, pe ale căror aptitudini practice avea să se bazeze ştiinţa empirică modernă. În plus, ei erau cetăţeni liberi, iar deasupra lor se afla o burghezie puternică, bogată şi emancipată politic, care a creat climatul de toleranţă şi siguranţă necesar desfăşurării experimentelor

intelectuale.

Aşadar, constatăm din nou importanţa „oamenilor de mijloc", diferiţi, pe de o parte, de ţăranul şi orăşeanul aflaţi aproape de nivelul subzistenţei şi, pe de altă parte, de aristocraţia proprietarilor de pământ aflaţi la cârmuire. Aşa cum am văzut, atunci când s-a prăbuşit civilizaţia romană nu exista nimic între *humiliores* şi *honestiores*. Însă în următoarele zece secole s-a produs o revoluţie agricolă în Europa Apuseană, în urma căreia au apărut numeroşi ţărani liberi, arendaşi sau mici proprietari liberi, care au constituit un element intermediar în zonele rurale; şi, în acelaşi timp, s-a dezvoltat din nou o clasă de mijloc urbană, bazată pe comerţ şi industrie pe scară mică, după prototipul său din Grecia antică. Cei dintâi au adus o îmbunătăţire substanţială în economia agricolă; ceilalţi au recreat un tipar de comerţ mondial şi au repus tehnologia mecanică pe o bază mult mai solidă decât avusese vreodată în vremurile vechi. Ambele clase presupuneau existenţa unui anumit grad de libertate politică şi economică; ambele, pe măsură ce creşteau şi înfloreau, cereau mai multă libertate. Până în anul 1500, combinaţia dintre un element economic intermediar în societate şi un anumit grad de libertate politică dăduse naştere unei noi civilizaţii, care era deja mai avansată în multe privinţe decât arhetipul său clasic. Aproape că venise vremea unei „decolări11 reale, ireversibile.

62 DUŞMANII SOCIETĂŢII

Dar acum trebuie să facem un scurt ocol. Am discutat până aici înflorirea şi prăbuşirea civilizaţiei antice şi reconstrucţia societăţii occidentale în Evul Mediu, în mare parte în termenii structurilor politice, sociale şi economice. Am lăsat deoparte arta. Şi totuşi, arta este pur şi simplu un element esenţial în orice societate civilizată. Trebuie să examinăm acum cât este ea de legată de progresul tehnic şi de sănătatea economică. Arta are oare o existenţă independentă de factorii economici şi politici? Ori înfloreşte şi decade odată cu sistemele sociale din care face parte?

CAPITOLUL 4

Arta, ştiinţa şi libertatea

Numai o viziune superficială poate să prezinte arta ca un fel de suprastructură neesenţială, clădită pe o bază economică şi tehnologică, indiferentă la faptul că succesul în construirea celei de-a doua trebuie să o preceadă pe prima. De fapt, oamenii se angajează în activităţi artistice de îndată ce îşi pot asigura subzistenţa: aceste căutări par să

fie pentru ei aproape la fel de importante ca mâncarea şi băutura. Dar, desigur, în societăţile primitive arta şi tehnologia sunt aproape imposibil de deosebit între ele; cu alte cuvinte, distincţia o facem noi, în condiţiile moderne, dar devine din ce în ce mai puţin importantă cu cât ne întorcem mai mult în timp.

Atunci când au fost descoperite peşterile de la Altamira, din Spania, cu uluitoarele lor picturi rupestre, autorităţile academice au avut tendinţa să le respingă ca falsuri. Paleontologi de frunte, care descoperiseră şi identificaseră recent unele dintre uneltele vânătorilor din epoca glaciară, îi considerau *Homo faber*, o brută care făcea unelte, nu *Homo sapiens*, o fiinţă dotată cu raţiune, capabilă de imagini artistice. Credeau că este imposibil ca astfel de fiinţe să fi avut răgazul ori înclinaţia mentală de a produce o artă care să dovedească un spirit de observaţie de nivel înalt. Încetul cu încetul, am ajuns să acceptăm ideea că omul din epoca glaciară nu aşeza uneltele de vânătoare şi picturile despre vânătoare în compartimente complet separate: ambele erau instrumente ale tehnologiei sale de obţinere a hranei. Unele ofereau informaţii, celelalte ofereau modalitatea de a folosi informaţiile.

De fapt, aproape toate activităţile culturale au rostul de a transmite informaţii într-o formă sau alta, ori îşi au originea în acest obiectiv. Animalele reacţionează doar la stimuli naturali nemijlociţi. Omul merge mai departe. Prin vorbire, pictură, sculptură, scris, omul învaţă să creeze surse de stimulare pentru semenii săi. Acestea sunt, în esenţă, surse artificiale; ele generează în om un fel nou de percepţie – cunoaşterea, sau percepţia, la mâna a doua. Desigur, vorbirea este prima în ordine cronologică: capacitatea de a transmite informaţii complicate nu prin intermediul zgomotelor, ci prin intermediul propoziţiilor este adevărata linie despărţitoare dintre *Hvmo sapiens* şi restul făpturilor. În cele din urmă, vorbirea a fost conservată prin scris. Dar, cu mult înainte de aceasta, pictura – sau, mai exact, scrijelirile şi semnele – a transmis informaţii în forma vizuală. Prezentarea nonfigurativă este mult mai veche şi mult mai primitivă decât imaginea. Într-un sens, este o structură deplin inventată, care nu specifică nimic. Aşa cum spune marele teoretician din domeniul optic, J.J. Gibson, în *The Senses Considered as Perceptual Sistem*, un tipar abstract sau un semn „conţine informaţii, dar nu informaţii despre *ceva*, şi permite percepţia, dar nu percepţia *a ceva*". Treptat, omul a

dobândit capacitatea de a construi o prezentare figurativă – animalele din perioada Cro-Magnon sunt cele mai vechi care au supravieţuit, sau pe care le-am descoperit noi. Aceste imagini, ale unor mamuţi şi altor animale, au meritul cultural şi tehnologic de a oferi informaţii despre altceva decât ceea ce sunt. Nu mai sunt simple semne de pe peretele unei peşteri, ci informaţii despre sursele de hrană. „Structura unui etalaj optic natural11, după cum spune Gibson, „îşi precizează sursa din lume prin legile opticii ecologice". Cele mai vechi structuri de acest fel despre care ştim noi sunt din jurul anului 30.000 î.Hr. şi sunt anterioare scrisului, o sursă de informare alternativă sau suplimentară, cu mai mult de douăzeci de milenii.

Aşadar, nu numai că pictura este mai veche decât scrisul, dar, prin întregul ei potenţial, nu este un mijloc de transmitere a informaţiilor care să poată fi înlocuit cu uşurinţă de scris. Animalele, la fel ca oamenii, a susţinut William James, pot să aibă *knowledge by acquaintance* (cunoaştere directă), dar numai omul poate avea „cunoaştere despre", sau cunoaştere la a doua mână. Acesta este marele avantaj al cunoaşterii socializate asupra celei individuale. Însă superioritatea imaginilor faţă de cuvinte constă în faptul că permit cunoaşterii socializate să fie mai aproape de cunoaşterea prin prezentare directă, de percepţia primară. Cunoaşterea pe care o transmit este mai reală, imediată, izbitoare şi impresionantă.

Prin urmare, imaginea vizuală, indiferent dacă este pictură sau piatră sau marmură, se apropie de sursele unei culturi şi de felul în care se face ea înţeleasă. Este un indice remarcabil de sensibil. Forţa dinamică a culturii greceşti a fost dorinţa de a cunoaşte omul şi de a-i explora posibilităţile; era umanistă şi, pentru că era umanistă, şi-a dat enorm de multă osteneală să portretizeze cu exactitate forma omenească şi să o aşeze, prin intermediul structurilor etalajului optic natural, în cadrul său real. Libertatea omului în societate, ca fiinţă economică şi politică, era dublată de libertatea cu care artistul îl putea înfăţişa în mediul lui optic. De-abia atunci când a fost asigurată această libertate, printr-un proces de tatonări şi îmbunătăţiri, informaţiile despre om au fost complete.

Aşadar, nu este cu totul surprinzătoare constatarea că aptitudinile figurative ale artistului clasic cresc odată cu dobândirea libertăţii omului şi se pierd la dispariţia ei. Arta antică nu supravieţuieşte decât în formă fragmentară, cu multe *lacunae*\ putem

totuşi să-i trasăm cu destulă precizie parabola. Desigur, problema reală a portretizării fidele a omenirii constă nu atât în zugrăvirea trupului omenesc, cât în legarea lui de cadru – cu alte cuvinte, amplasarea lui în spaţiu. Una dintre cele mai măreţe descoperiri ale lumii clasice a fost cucerirea spaţiului picturii. Procesul poate fi studiat în toate fazele lui, datorită supravieţuirii unui mare număr de vase de bună calitate cu figuri în negru şi roşu, sau cratere, pictate în Magna Graecia (adică partea centrală şi răsăriteană a Mediteranei) între secolul VII şi secolul IV î.Hr. Pe ele, artistul a redus de la o lume solidă, reală, la o suprafaţă curbă cu o singură dimensiune căruţe, şiruri de cai, oameni dintr-o încăpere aflaţi la masă sau aşezaţi pe scaune. Vasele, care pot fi datate cu destulă precizie, arată o linie progresivă de dezvoltare, bazată pe inovaţii succesive, către un simţ real al perspectivei şi, astfel, către amplasarea firească şi exactă a fiinţei omeneşti în cadrul ei spaţial. Această dezvoltare pas cu pas a tehnicii artistice este legată aproape în totalitate de modificările tehnologice care aveau loc în acel moment în lumea antică (de fapt era, în esenţă, o parte a lor) şi de amplificarea libertăţii politice şi economice din societăţile urbane pentru care erau făcute craterele.

Într-o anumită etapă din Antichitatea clasică aptitudinile dobândite de pictorii de vase au fost transmise pictorilor propriu-zişi care lucrau pe suprafeţele plane ale unor panouri şi ziduri. Din păcate, ceea ce au realizat ei s-a dovedit a fi mult mai expus distrugerii şi deteriorării decât solidele cratere. Au supravieţuit foarte puţine dintre picturile antice, în orice formă a lor. Totuşi, avem trei nepreţuite referiri în scris la teoria perspectivei, care subliniază strânsa legătură dintre descoperirile culturale şi rafinament şi progresul societăţii ca întreg. Prima referire, din Euclid, este despre perspectivă în termeni pur optici şi sugerează că în această privinţă în lumea antică adevăratul inovator a fost matematicianul: pictorul care împodobea vase nu făcea altceva decât să aplice principiile care fuseseră deja explorate teoretic de savantul tehnolog. Al doilea pasaj, care apare în *De rerum natura* a lui Lucreţiu şi datează din jurul anului 50 î.Hr., este discutarea poetică a unei colonade din punctul de vedere al perspectivei. Şi în acest caz autorul nu se gândeşte la pictor, ci se ocupă de un concept teoretic şi intelectualizat, care (pentru el) face parte din felul în care se produce de obicei o descoperire recentă. Vitruviu are două referiri, ambele în *De arhitectura*, scrise după circa

douăzeci şi cinci de ani, ambele secundare scopului său de a scrie un manual de arhitectură. El spune: „Scenografia este schiţarea părţii din faţă şi a laturilor care se retrag, şi corespondenţa tuturor liniilor cu vârfurile compasurilor11. În al doilea pasaj adaugă că dezvoltarea atât a teoriei, cât şi a practicii i s-a datorat lui Agatarhos, care a proiectat şi a construit decorurile pentru Eschil şi a folosit punctul de fugă pentru a înfăţişa pe scenă clădirile. Se pare că a scris o carte în care îşi descria metodele. Ceea ce au remarcabil şi constructiv aceste frânturi de imagini din lumea antică este faptul că descoperirea perspectivei reuneşte o gamă de activităţi – geometria şi optica, scenografia şi arhitectura, poezia, ceramica şi pictura. Nimic n-ar putea ilustra mai limpede unitatea unei civilizaţii şi legăturile strânse dintre cunoaştere, tehnologie şi realizările artistice.

Cu toate că au supravieţuit atât de puţine dintre picturile antice, putem presupune că folosirea perspectivei a apărut între secolele V şi I î.Hr., probabil nu mai devreme de secolele III-II. S-a întâmplat ca nişte picturi murale de calitate proastă sau medie să fie recuperate din cenuşa de la Pompei, un oraş samnit colonizat de romani în timpul lui Sulla, în anul 80 î.Hr. Circa treizeci de ani mai târziu au fost făcute primele picturi, pe pereţii celor trei situri principale, Vila Misterelor şi Casa Labirintului din Pompei şi Vila lui Publius Fannius Sinistor din Boscoreale (aflată acum la Muzeul din Napoli). Examinarea lor arată că nu sunt de foarte bună calitate, şi nu există vreun motiv să presupunem că sunt originale sau inovatoare. Variază mult în ceea ce priveşte competenţa. Este limpede că pictorii profesionişti aveau unele cunoştinţe despre perspectivă şi despre principiile de reprezentare a spaţiului, însă, judecând după aceste dovezi, unii dintre ei le stăpâneau mult mai bine decât ceilalţi. Se presupune că principalele centre artistice din republică şi din imperiu produceau lucrări mult superioare, chiar capodopere. Dacă este adevărat, ele au dispărut pe vecie. Prin urmare, e riscant să judeci măiestria cu care romanii reprezentau spaţiul pe baza acestor producţii de rutină.

În orice caz, este remarcabil faptul că picturile murale care demonstrează interes faţă de perspectivă se numără printre cele mai vechi descoperite la Pompei. Pe baza dovezilor existente, se pare că sistemul a ajuns la o împlinire prematură şi s-a renunţat la el. Dacă aşa au stat lucrurile, s-ar potrivi cu alte dovezi despre artele din perioada romană. Să nu uităm că, din punctul de vedere al parabolei artistice a

civilizaţiei clasice, chiar şi secolul I d.Hr. e foarte târziu. Cele mai reuşite creaţii erau deja în trecut. După cum am observat, arta greco-romană, în cea mai bună formă a ei, s-a concentrat pe prezentarea fidelă a formei omeneşti, în cadrul ei real şi natural. Abandonarea perspectivei ar fi fost, fireşte, o îndepărtare de acest obiectiv şi dovada unui curent care mergea în alte direcţii. S-ar putea ca faptul că pictura antică nu s-a dezvoltat potrivit direcţiilor urmate ulterior în Renaşterea europeană să fie el însuşi o parte a procesului prin care s-a produs atrofierea intelectuală şi tehnologică din epoca antică – un eşec al gândirii creative şi al spiritului, antrenat de pierderea libertăţii.

Desigur, în alte sfere ale activităţii creatoare, dispariţia atenţiei acordate obiectivelor şi dezvoltării este foarte marcată; orizontul cultural s-a îngustat din ce în ce mai mult. În secolul IV se concentra în foarte mare măsură pe ceea ce am putea numi literatură, iar literatura însăşi se baza pe gramatică şi retorică, artele vorbitorului public. Tipul de educaţie de care a avut parte un tânăr inteligent ca Sfântul Augustin, la Roma şi Milano, pe când era încă destinat unei cariere în viaţa publică, avea rostul de a produce un orator. Această idee este exprimată foarte limpede de Andrew Alfoldi în celebrul său studiu despre intelectualii secolului IV, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*: „epoca nu avea orizont umanistic sau ştiinţific, nici cultură istorică, nici vreun sistem de gândire bazat pe etnologie sau sociologie, nici vreo definiţie limpede a atitudinii sale faţă de ştiinţa naturii, ca să nu mai vorbim de tehnologie – tot ce avea era literatura. Prin urmare, omul de litere care învăţase dialectica clasică era singurul tip cunoscut de fiinţă umană educată".

În plus, aceşti oameni, cu toate limitările lor culturale, ajunseseră, evident, să fie rarităţi în această etapă. S-a păstrat o scrisoare de-a lui Symmachus, cel mai de seamă senator roman al vremii sale, în care îşi exprimă indignarea că un distins retor nu izbutise să capete o dregătorie mai înaltă decât cea de guvernator al unei mici provincii. Această atitudine ar fi fost inimaginabilă în perioada de început a imperiului, căci se subînţelegea că statul ar trebui să preţuiască astfel de oameni, dat fiind că existau atât de puţini. Există aici o paralelă cu China mandarinilor, în care competenţa într-o cultură stagnantă a literaturii era paşaportul către funcţii administrative înalte. În vremea lui Symmachus promovarea în

serviciul civil depindea de capacitatea de a stăpâni stilul curtenesc înflorit al edictelor imperiale. Dar, cum bine s-a spus, dacă literatura este folosită pentru a instrui birocraţia, ambele au de suferit. Fiindcă se presupunea că doar cei pricepuţi la literatură sunt potriviţi să cârmuiască şi puţini erau cei care posedau har literar şi pregătirea necesară, se recurgea la falsuri şi linguşiri. Ammianus spune că împăratul Valens, chiar şi atunci când era în campanie, ţinea la cartierul general discursuri pline de o retorică sforăitoare; şi adaugă că „felul grosolan de a vorbi" al lui Valens „era descris ca dicţie demnă de Cicero".

Astfel, literatura s-a îndepărtat de viaţa adevărată şi a devenit o faţadă. Dislocarea, incoerenţa, incapacitatea sau refuzul de a înfrunta realitatea par să fie caracteristicile civilizaţiei aflate în declin. „O pierdere a perspectivei" – expresia, atât în sensul ei literal, cât şi în cel figurat, este potrivită aici. Şi nu numai că omul nu mai era privit cu adevărat în contextul său spaţial; era distorsionat şi în situaţia sa umană. Vedem asta în special în sculptura monumentală din Antichitatea târzie, cu deriva sa de la realismul umanist către simbolism şi magicul artistic. Arcul lui Constantin, cu împăratul lui supranatural ca dimensiuni care domină soldaţi mărunţi şi îndesaţi, este o desprindere conştientă şi deliberată de stilul clasic. Bărbaţii din rândurile armatei şi poporului sunt uniformi, identici, simple figuri stereotipe în stilul artei populare, nu făpturi omeneşti individuale. Doar împăratul este un personaj care poate fi recunoscut, dar şi el este dezumanizat prin faptul că apare gigantic şi nereal. A devenit o zeitate inumană, iar supuşii săi sunt hominizi subumani.

Pierderea interesului şi încrederii în mintea şi spiritul omenesc este mascată, într-o oarecare măsură, de imensul triumfalism al arhitecturii de la sfârşitul imperiului – uriaşele băi romane ale lui Septimius Severus, terminate de fiul său, Caracalla; Palatul lui Diocleţian de la Split; vastele clădiri de la Leptis Magna şi Baalbek şi din alte părţi. Dar cu timpul nu s-au mai construit clădiri; în ultimul secol al-imperiului apusean nu au apărut alte *thermae* ori vreun arc de triumf. Mai departe, spre răsărit, decadenţa constantiniană era şi mai avansată. La basoreliefurile obeliscului înălţat de Teodosie pe hipodromul din Constantinopol este limpede că mărimea diferitelor figuri şi detalierea lor este determinată de statutul social. Toate sunt păpuşi uniforme, văzute din faţă, fără mişcare sau viaţă şi total lipsite

de perspectivă. Stilul este hieratic, şi îndepărtarea de realism sau de individualitate este deplină. Figurile sunt unităţi dintr-o societate totalitară, iar basorelieful nu consemnează un eveniment real, ci exprimă o ordine eternă. Acelaşi proces se vede la statui, unde personalitatea autonomă – omul real, aşa cum era în viaţă – care stă în miezul artei clasice este înlocuit de figura simbolică. Portretele nu reprezintă înfăţişarea reală, ci rangul. Astfel, statuia uriaşă a unui împărat, la Barletta, numită adesea ultima mare realizare a sculpturii romane, este de fapt precursoarea lumii medievale, deoarece nu e o persoană reală, ci un simbol. Persoana dispare; apare arhetipul; lumea cea adevărată piere şi este înlocuită de una metafizică.

Pe toată durata Evului Mediu timpuriu nu a existat – sau, în orice caz, nu a fost practicată – arta realismului umanist. Arta realistă începe de la spaţiu, în care pictorul plasează apoi personajele şi obiectele. Arta medievală începe cu personajul – el însuşi stereotip –, care e dislocat şi pluteşte; nu este legat prin relaţii spaţiale studiate de mediul său natural. Prin urmare, regii pluteau ameninţători deasupra unor nobili micşoraţi şi a unor şerbi microscopici, în castele de jucărie, simbolice. Toţi sunt văzuţi din faţă. Uneori tiparul frontal este complex, ori există o încercare parţială de a sugera soliditatea prin intermediul unui amestec de construcţii frontale pictate în racursi. Poate că artiştii medievali au avut uneori ocazia să vadă modele ale adevăratei perspective care au scăpat de distrugere, dar este limpede că nu i-au sesizat importanţa.

În orice caz, recuperarea spaţiului din pictură a fost anevoioasă, arătând că acele competenţe – ori, mai degrabă, adaptările intelectuale şi oculare necesare pentru a dirija competenţele – erau greu de dobândit. Într-un fel, strădaniile pictorilor, începând cu secolul XIII, erau un prototip al întregii strădanii economice, sociale şi politice din Occident de a recupera o civilizaţie progresistă. Progresul nu este, în esenţă, diferit de cel al pictorilor de vase din Grecia, chiar dacă se pare că pictorii au primit mai puţin sprijin de la geometri şi de la ceilalţi oameni de ştiinţă decât în Antichitate. Din câte ştim noi, tindeau să lucreze mai degrabă singuri, ca inovatori empirici, învăţând din greşeli. Prima etapă remarcabilă a fost pictura murală a lui Cimabue din bazilica Sf. Francisc din Assisi. Acolo încercarea de a folosi perspectiva este destul de vizibilă, dar nu concretizată. În jurul anului 1305 Giotto a pictat Capela Arena din Padova, o adaptare deliberată şi schematică a

punctelor de vedere din scene la viziunea unui spectator care stătea în centrul capelei. Giotto, un artist de mare forţă şi capacitate intelectuală, pare să fi extins, pe măsură ce lucra, o schemă iniţial mai modestă; e ca şi cum ar fi devenit brusc conştient de imensele forţe artistice pe care le dezlănţuia prin cucerirea spaţiului din pictură, sporindu-şi ambiţiile în mod corespunzător. Iată una dintre rarele ocazii în care vedem civilizaţia „decolând" în sens cultural, aşa cum „decolează" într-un avânt economic de creştere autonomă. Giotto şi-a continuat triumful cu capelele Bardi şi Peruzzi din Santa Croce, Florenţa, care au însemnat amplificarea rafinamentelor şi descoperirilor. Apoi, după treizeci de ani, a apărut pictura lui Ambrogio Lorenzetti *Buna şi proasta cârmuire* din Palazzo Publico din Siena, alt pas de maximă importanţă prin faptul că este prima reprezentare cu perspectivă completă a peisajului şi un indiciu că realizarea lui Giotto nu a fost a unui geniu singuratic, ci a unei epoci şi a unei culturi.

În nicio etapă recuperarea perspectivei nu pare să fi fost realizată cu uşurinţă. Destul de ciudat este faptul că, la fel ca în istoria restabilirii economice, a existat o întrerupere în cea de-a doua jumătate a secolului XIV, în timpul căreia hotarele nu s-au lărgit. Nu avem absolut niciun motiv să facem legătura între acest fenomen şi scăderea populaţiei, care este limpede că explică lipsa dezvoltării economiei occidentale; el arată mai degrabă că nici dezvoltarea socială, nici cea culturalăunei civilizaţii nu se produc printr-o accelerare lină, ci prin izbucniri periodice şi aproape imprevizibile. Până la începutul secolului XV, pictorii inovatori păreau să fi lucrat mai mult pe cont propriu, în afara principalelor progrese ale gândirii umaniste şi ştiinţifice, însă odată cu începutul veritabilei Renaşteri se produce o convergenţă a principalelor curente ale descoperirilor şi inovaţiilor, în primul sfert al secolului XV, Filippo Brunelleschi a pictat două panouri, San Giovanni şi Piazza del Duomo, la Florenţa, care sunt un fel de manifest pictural al perspectivei. Amândouă au dispărut, însă avem o descriere detaliată făcută de Antonio Manetti în lucrarea *Vita di Filippo Brunelleschi*: „Aşadar, în acele zile, el însuşi a proiectat şi a practicat ceea ce pictorii numesc astăzi perspectivă [...] şi de la el se trage legea care stă la temelia a tot ceea ce s-a făcut de acest fel din ziua aceea până în cea de azi". Este remarcabil faptul că Manetti numeşte arta perspectivei „ştiinţă" – care nu se deosebeşte de celelalte tehnologii

avansate din vremea aceea – şi spune că pictorul a făcut în plus un experiment optic. A făcut o gaură în spatele unui panou, în punctul de fugă, şi le-a cerut unor oameni să se uite prin ea la pictura în perspectivă reflectată într-o oglindă: „Părea", spune Manetti, „că se vede realitatea însăşi: şi am ţinut-o în mână, şi pot da mărturie". John White, istoric al perspectivei renascentiste, susţine că este limpede că Brunelleschi a creat un sistem al perspectivei complet, concentrat, cu diminuare de o regularitate matematică spre un punct de fugă stabilit. […] Este cristalizarea finală a legăturii din ce în ce mai strânse dintre observator şi lumea picturală, care crescuse pe tot parcursul secolului precedent, încercările din ce în ce mai încrezătoare de a lega spaţiul pictural de trăirile obişnuite din lumea tridimensională […] sunt transformate într-un sistem matematic de o exactitate bazată pe logică.

Într-adevăr, în decurs de câţiva ani legătura dintre realismul pictural, pe de o parte, şi cunoaşterea abstractă şi teoria ştiinţifică, pe de altă parte, a fost făcută în mod explicit, atunci când Leon Battista Alberti şi-a publicat lucrarea *Della pittura*, în 1435. Ea se bazează vădit pe principiile opticii euclidiene, dar este în acelaşi timp o încercare de teorie culturală şi artistică, ea însăşi legată de umanismul aflat în miezul civilizaţiei greco-romane. Alberti arată că aparenţa tuturor lucrurilor este pur relativă şi că numai figura omenească oferă indicele sau măsura oricărui subiect pe care îl alege artistul. Omul ocupă poziţia centrală, ca observator al lumii picturale, în care el este elementul călăuzitor. Astfel, perspectiva este stabilită dublu, de către om ca punct de concentrare exterioară a picturii şi de către om în rolul de arbitru care înregistrează conţinutul ei. Din ambele puncte de vedere, omul îşi restabileşte centralitatea în universul pictural, care nu mai este hieratic şi metafizic şi seamănă acum cu cel adevărat, pe care îl vede în jurul său.

Ca în cazul tuturor celorlalte aspecte ale clădirii civilizaţiei, revenirea la realismul vizual a fost un efort colectiv. Foarte probabil, Brunelleschi, construind pe baza eforturilor empirice ale predecesorilor săi, a fost inventatorul construcţiilor geometrice de bază pe care se sprijină noua perspectivă. Era arhitect, şi poate că mai întâi a desenat planurile şi profilurile clădirilor pe care îşi propunea să le deseneze în perspectivă. Apoi Alberti i-a îmbunătăţit metoda prin folosirea aproape simultană a sistemului tridimensional. Desigur, alţi

artişti au folosit în felul lor această descoperire. Percepţiile variază într-o anumită măsură, dat fiind că informaţiile optice sunt reorganizate în creier pe baza cunoştinţelor şi intuiţiei. Uccello, despre care Vasari spune că lucra toată noaptea, mânat de entuziasm, exclamând: „Doamne, ce lucru minunat e perspectiva asta!", a adoptat un punct de vedere modificat, aerian, care dă un caracter cu totul aparte lucrărilor sale frumoase şi fără pereche. Leonardo da Vinci a elaborat o teorie proprie, despre care a şi scris, a perspectivei sintetice care, în modul de a imagina spaţiul, nu era prea departe de viziunea lui Einstein, dat fiind că se baza pe linii curbe. Aceste variaţii şi altele au răsărit din problema firească a cuprinderii lumii reale a spaţiului în lumea plată, bidimensională a panoului sau pânzei pictorului, problemă foarte asemănătoare cu cea a cartografului, care, exact în acea vreme, încerca să o rezolve cu ajutorul unei serii de ajutoare matematice şi geometrice.

Descoperirea unor legi ştiinţifice fiabile – sau a ceea ce par să fie astfel de legi – aduce întotdeauna cu sine apariţia unei senzaţii ameţitoare de libertate. Lumea necivilizată poate fi definită cel mai bine ca închisoarea în care locuieşti; civilizaţia înseamnă deschiderea uşilor către infinit. Nicăieri altundeva nu se vede mai bine felul în care se desfăşoară acest proces decât în redescoperirea perspectivei. Pentru pictor, ea înseamnă adevărata descoperire a libertăţii. Cartea lui Alberti reflectă senzaţia de autonomie obţinută prin înţelegerea ideii de spaţiu. Mai devreme, în secolele XIII-XIV, pictorul extinsese treptat spaţiul din afara simplului obiect individual solid; treptat, spaţiul a fost eliberat de tirania acestuia. Pe la jumătatea secolului XV procesul era cu adevărat încheiat, deoarece pictorul a creat mai întâi spaţiu cu ajutorul pătratului său de pânză, iar apoi a aranjat acolo obiectele în funcţie de regulile spaţiului. După cum spune John White: „Acum spaţiul conţine obiectele din care mai înainte era creat".

Încheierea acestui proces, analog altor realizări de mare importanţă umanistă sau ştiinţifică, i-a sporit pictorului renascentist popularitatea şi prestigiul. Ca să zicem aşa, perspectiva din *Della pittura* a fost folosită ca pârghie pentru a ridica umilul meşteşug al picturii în cercul seniorial al artelor liberale. Şi acest lucru nu a fost cu totul nepotrivit, fiindcă doar în acest moment pictorul a devenit stăpânul meşteşugului său şi un lucrător liber din lumea vizuală. Ieşise din închisoarea sa optică şi putea să colinde în voie: nimic nu se afla în

afara putinţei sale.

Aşadar, am reuşit să stabilim că există o legătură, şi câteodată una foarte strânsă, între progresul (şi declinul) cultural al unei civilizaţii. şi realizările sale tehnice şi sănătatea sa economică. De exemplu, pictorii care experimentau în secolele XIV-XV erau o parte a aceleiaşi dinamici care a generat în acea perioadă meşteşugarii şi oamenii de ştiinţă empirici din oraşele aflate în expansiune, precum şi neguţătorii care îi foloseau şi pe unii, şi pe ceilalţi. Cu toţii, fiecare în felul său, se aflau în căutarea unor forme de libertate; iar realizările lor erau, în mare, corelate cu măsura în care obţineau această libertate. În plus, toţi acţionau în zona de mijloc a societăţii şi într-o atmosferă urbană, în care limitările culturale, politice şi economice ale libertăţii erau cel mai puţin apăsătoare.

Prin urmare, începe să se contureze o imagine a caracterului absolut crucial al libertăţii, în sensul cel mai larg, în progresul civilizaţiei. Să ne întoarcem acum la firul principal al investigaţiei noastre şi să vedem în ce fel societatea din ultima parte a Evului Mediu pe care am descris-o a dat naştere sistemului capitalist.

CAPITOLUL 5

În sfârşit, „decolarea".

Din punct de vedere economic, cea mai importantă caracteristică a civilizaţiei noastre din prezent este producţia de masă a bunurilor industriale, finanţată de ceea ce numim capitalism. Prin urmare, pentru a verifica sănătatea civilizaţiei noastre trebuie să descoperim, cu cea mai mare precizie posibilă, care au fost factorii care au creat acest sistem. Căror lucruri îşi datorează capitalismul originile? Cum s-a produs Revoluţia Industrială?

În capitolul 3 am depistat în Europa Apuseană, în Evul Mediu, o societate din ce în ce mai concentrată pe tehnică, având o bază agrară solidă şi o clasă de mijloc în expansiune, în secolul XIV, această societate a căzut în „capcana malthusiană", din care a început să iasă de-abia după o sută de ani. Dar spre sfârşitul secolului XV a început un nou ciclu al populaţiei, şi de astă dată capcana a fost ocolită. Omenirea a ajuns într-o situaţie cu totul nouă.

Ce anume a provocat această schimbare calitativă constituie subiectul unei nesfârşite dezbateri din ultimii o sută cincizeci de ani. Există la fel de multe teorii rivale ca pentru cauzele declinului Imperiului Roman. La sfârşitul secolului XEX, pe urmele lui Marx, era la

modă să oferi o explicaţie pur economică, cu o doză pronunţată de determinism: capitalismul *trebuia* să răsară din carcasa economică a feudalismului, aflată în putrefacţie. În prima jumătate a secolului XX această explicaţie a fost modificată de sociologi, care au creat o teorie ideologică, formulată mai întâi de Max Weber: clasa capitalistă, cu nemaivăzuta ei înclinaţie către munca sistematică şi economisire, a fost produsul unei nevroze anxioase, ori „panica mântuirii", indusă de calvinism. Niciuna dintre aceste teorii nu mai poate fi susţinută acum. Teza lui Marx eşuează din cauză că a încercat să explice capitalismul în termenii propriilor lui elemente interne, fiind astfel un fel de tautologie. Ideile lui Weber şi ale adepţilor lui, cu toate că la suprafaţă sunt atrăgătoare, pur şi simplu nu au rezistat în faţa unei examinări istorice amănunţite. În cel mai bun caz se poate spune că ambele şcoli au confundat un element al adevărului cu întregul. De curând, istoricii, economiştii şi sociologii (şi anume, cei a căror credinţă nu îi atrăsese deja în marxism) au tins să adopte un gen de explicaţie politică.

Iată, de exemplu, trei analize tipice publicate din 1970 încoace. Sociologul francez Jean Baechler, în *Capitalismul*, susţine că explicaţia este în întregime politică. Teoria feudalismului îl „lăsa pe dinafară" pe comerciant, care, astfel, a avut stimulentul (şi, prin omisiune, ocazia) de a-şi stabili legitimitatea prin crearea de bogăţie. Am aruncat deja o privire acestei teorii şi am văzut că ar putea fi aplicată într-o anumită măsură în contextul medieval, însă mai ales pentru a explica „decolarea" ratată din secolele XII-XIII. Altă explicaţie politică este propusă de istoricul american Immanuel Wallerstein în *Sistemul mondial modern*: *Agricultura capitalistă şi originile economiei mondiale în secolul al XVI-lea*. El susţine că, în întreaga istorie antică, atunci când o economie, de obicei bazată pe oraşe, începea să se extindă, tindea să se transforme într-un imperiu sau să se dezintegreze. Însă imperiile (ca în cazul celui roman) duc la exportul industriei, nu al produselor manufacturate, şi, astfel, nu creează economii de scară şi procese industriale avansate. În cele din urmă decad şi economia se contractă. Ceea ce s-a întâmplat în secolul XVI, afirmă el, este un lucru ieşit din comun: economia europeană s-a extins, dar nu s-a transformat într-un imperiu, căci eforturile Habsburgilor de a-l crea au eşuat. Au apărut în schimb state puternice – „state cu nucleu capitalist", după cum le numeşte el – în cadrul unui sistem economic internaţional.

Aceasta a făcut posibil capitalismul global: „Omogenitatea

naţională din cadrul eterogenităţii internaţionale este formula unei economii mondiale". Şi despre această viziune se poate spune ceva favorabil. Economia bazată pe multe oraşe-stat, aproximativ pe tiparul Greciei antice, care a părut să se dezvolte spre sfârşitul Evului Mediu, mai ales în Italia şi Flandra, a fost copleşită de dezvoltarea paralelă a statului naţional, în vreme ce, în acelaşi timp, destrămarea unităţii religioase a făcut imposibilă existenţa unui imperiu continental. Însă cartea lui Wallerstein este, în esenţă, un rezumat care include toate faptele, nu un diagnostic al cauzelor care le explică.

A treia încercare, făcută de economiştii englezi Douglass C. North şi Robert Paul Thomas, este *The rise of the Western World*. Ea subliniază importanţa aranjamentelor instituţionale care le permit unităţilor economice să realizeze economii de scară. Aşadar: „Pur şi simplu, creşterea nu se va produce dacă organizarea economică nu este eficientă" şi „Indivizii trebuie să fie atraşi prin stimulente să întreprindă activităţi dezirabile pentru societate". Capitalismul a fost produsul unei situaţii juridice favorabile, ea însăşi fiind produsul unui anumit tip de sistem politic.

Toate celelalte explicaţii recente ale originii capitalismului tind să urmeze una sau alta dintre aceste direcţii de gândire, ori combinaţia lor. Haideţi să încercăm acum propria noastră reconstrucţie a felului în care s-a produs „miracolul capitalist". Cred că în primul rând trebuie să eliminăm distincţia care se face de obicei între lumea medievală şi cea modernă (sau „modernă timpurie"). După cum am văzut, la sfârşitul secolului XV Europa Apuseană era deja mai avansată din punct de vedere economic şi tehnologic decât fusese vreodată lumea clasică. De asemenea, îşi dezvoltase o agricultură mult mai eficientă, precum şi obiceiul de a căuta explicaţii tehnice, pe care nu l-a avut niciodată lumea romană. Mai presus de toate, era o societate în care sclavia era practic inexistentă şi în care se extindea libertatea, în special în rândurile clasei mijlocii urbane. În plus, aceste caracteristici se dezvoltaseră într-o perioadă foarte îndelungată. Este greu de imaginat în ce fel o asemenea societate *ar fi putut* să se împotmolească. Suntem tentaţi să susţinem că Europa Apuseană ar fi continuat să avanseze economic şi tehnic chiar dacă din secolul XVI încoace nu ar fi intervenit nişte factori speciali.

Dar, desigur, au existat factori speciali, care au acţionat pe lângă propulsorii creşterii pe care i-am examinat deja. La sfârşitul secolului

XV, evoluţia navelor care străbăteau oceanele şi a echipamentelor de navigaţie a deschis linii de comerţ directe cu Asia. Aceste călătorii erau extraordinar de profitabile, dat fiind că europenii aveau o poftă de produse orientale care era aproape imposibil de satisfăcut. Vasco da Gama s-a întors la Lisabona în 1499 cu o încărcătură care a acoperit de peste şaizeci de ori cheltuielile expediţiei. Călătoria în jurul lumii a lui Drake, din 1577 până în 1580, le-a adus investitorilor un profit de 4.700%. În cei 198 de ani de existenţă, Dutch East India Company a plătit anual dividende de 18%; iar profiturile obţinute de English East India Company – în orice caz, cele din secolul XVII – au fost mult mai mari. Bogăţia creată de acest comerţ era în sine un stimul imens pentru comerţul general şi pentru cei care încercau să participe la el, spre deosebire de orice alt fel de activitate care aducea bani (agricultură, război, guvernare) – o situaţie complet opusă celei din lumea romană, însă, dat fiind că în această etapă Europa avea foarte puţine lucruri de exportat în Asia, trebuia ca importurile din Orient să fie plătite în mare parte în lingouri. La fel ca în vremea Imperiului Roman, asupra Europei plutea ameninţarea apariţiei unor imense deficituri ale plăţilor către Orient, care ar fi trebuit să antreneze deprecierea monedelor, inflaţie galopantă, tiranie politică şi, astfel, prăbuşirea economiei.

Din fericire, explorarea oceanelor a deschis în acelaşi timp drumul către aurul şi argintul din cele două Americi, au apărut noi mine de argint în Europa Centrală, iar portughezii au adus aur din Africa. Aceste noi surse de lingouri au acoperit deficitul comercial dintre Occident şi Orient până când industria occidentală a ajuns destul de dezvoltată pentru producţia de masă a textilelor destinate exportului. Desigur, o atât de mare injectare de metal preţios în fluxul banilor avea să producă propriile presiuni inflaţioniste. Cursul ascendent a început lent în jurul anului 1475, a prins viteză în următorii cincizeci de ani şi a început să se stingă aproximativ după anul 1620. Intensitatea lui a fost variabilă. În Spania, preţurile produselor de bază au crescut cu 500% în secolul XVI, aproape de două ori mai mult ca în Anglia şi Franţa într-o perioadă mai lungă (1475 – 1663); şi inflaţia a continuat în Spania încă o jumătate de secol după ce a dispărut din toate celelalte ţări. Marea creştere a preţurilor din secolele XVI şi XVII a afectat elementele tradiţionale ale societăţii – mai ales monarhii, aristocraţii şi clerul –, însă a înlesnit profitul

comercial şi, astfel, a încurajat întreprinderile. După cum spune Keynes în *Treatise on Money* (1930): „Nicicând în analele lumii moderne n-a mai existat o ocazie atât de îndelungată şi de bogată pentru omul de afaceri, speculator şi profitor". Fără îndoială, procesul a ajutat la formarea capitalului şi, astfel, la „decolarea" industrială.

Deschiderea Americilor a adus atât lingouri, cât şi spaţiu. A fost o soluţie la „capcana malthusiană". Dar aici trebuie să facem precizări. În zone mari din Europa producţia agricolă a crescut constant în secolele XVI şi XVII, şi chiar dacă acea cale de evadare occidentală nu ar fi fost deschisă, nu există dovezi că populaţia ar fi epuizat în această perioadă rezervele de hrană. În secolul XVI emigrarea europeană a fost foarte restrânsă, cu excepţia Spaniei (care nu avea surplus, şi aceasta afecta în mod negativ economia). Emigrarea pe scară largă a început (din Anglia) spre sfârşitul secolului XVII. De-abia în secolul XVIII, când rata deceselor a început să scadă foarte repede, „capcana malthusiană" a părut să funcţioneze – în anii 1780 multe familii de francezi au fost silite timp de câţiva ani să-şi cheltuiască 95% din venituri doar pe pâine. Atunci s-a dovedit extrem de benefic canalul de scurgere american, şi în următorii 120 de ani a deversat în mod regulat surplusul european. Aceasta a fost, desigur, perioada crucială din formarea capitalismului industrial. Şi, printr-un paradox clar, exportul de oameni din Europa cea ticsită în America goală a făcut posibilă în amândouă creşterea industrială rapidă.

Aşadar, acesta este fundalul general internaţional al „decolării" globale – câţiva factori speciali care au acţionat pe o bază solidă, clădită în peste o mie de ani. Însă această explicaţie în linii mari nu limpezeşte problemele-cheie. De ce capitalismul, împreună cu anexa lui, industrializarea, a început să funcţioneze în mod eficient într-o anumită ţară (Anglia), şi nu în altele? Şi cum anume a pornit procesul?

Pentru a răspunde la prima întrebare trebuie să cercetăm îndeaproape patru ţări: Spania, Franţa, Ţările de Jos şi Anglia însăşi. În primul rând, de ce Spania, cel mai puternic stat european din secolul XVI, principalul beneficiar atât al metalelor preţioase din Occident, cât şi al comerţului cu Orientul, nu a devenit scena iniţială a creşterii autonome? De ce, dimpotrivă, în anii de după 1600 a intrat într-o perioadă de profund declin economic şi politic? Eforturile fizice ale Spaniei din secolul XVI au fost extraordinare, dar au fost plătite scump în plan uman. La începutul acestui secol, elementul-cheie din Spania

era Castilia. Nu numai că asigura conducerea naţiunii, dar în mare măsură furniza forţa de muncă. Spre deosebire de restul ţării, putea fi descrisă ca aproape suprapopulată. În prima jumătate a secolului, 150.000 de castilieni s-au mutat în Americi. Chiar şi aşa, ea avea mai mult de trei sferturi din populaţia Spaniei. În 1590, doar partea centrală a Castiliei cuprindea aproape 31% din totalul populaţiei, spre deosebire de 16% în prezent; iar densitatea locuitorilor Castiliei (în 1594) era de 22 pe kilometru pătrat, faţă de 13 – 16 în provincia Aragón, aflată pe locul doi din punctul de vedere al populaţiei. Şi totuşi, de-a lungul secolului, din Castilia s-au scurs oamenii – prin emigrarea în Lumea Nouă, prin recrutarea în nesfârşitele războaie ale Spaniei (ţăranii castilieni au fost întotdeauna preferaţi ca *tercios* în

oştire) şi printr-o migrare internă din sate spre oraşele spaniole, unde ţăranii erau atraşi de gândul la bogăţia Lumii Noi, dar unde, în realitate, nu se găsea de lucru. Apoi a venit marea ciumă spaniolă din 1599 – 1600, care a însemnat sfârşitul dinamismului demografic castilian. Depopularea rurală pare să fi produs un declin real al producţiei agricole, cu toate că în restul Europei, în general, ea creştea. Ca urmare, în secolul XVI Spania a importat din ce în ce mai multe cereale din Europa Răsăriteană; majoritatea produselor manufacturate erau deja importate. O analiză recentă a declinului Spaniei rezumă situaţia astfel: „Aşadar, avem în faţă spectacolul unei naţiuni care, la sfârşitul secolului XVI, este dependentă de străini nu doar în ceea ce priveşte produsele manufacturate, ci şi resursele alimentare, în vreme ce propriul popor stă cu braţele încrucişate ori este prins în ocupaţii neproductive din punct de vedere economic! [...] Situaţia economică era de aşa natură, încât te făceai cărturar ori călugăr, cerşetor ori birocrat. N-aveai ce altceva să fii". Mai presus de toate, nu exista clasă de mijloc. Gonzales de Cellorigo, cel mai înzestrat dintre *arbitristas*, sau autori de lucrări economice din Spania secolului XVI, se jeluia în anul 1600: „Republica noastră a ajuns la un contrast extrem între bogaţi şi săraci [...] există bogaţi care trăiesc în puf şi săraci care cerşesc, şi nu avem oameni din soiul de mijloc, pe care nici bogăţia, nici sărăcia să nu-i împiedice a se îndeletnici cu afacerile potrivite impuse de legea firii".

Această societate anti-creştere nu a apărut din întâmplare ori ca urmare a acţiunii unor legi economice oarbe. Toate cauzele declinului

Spaniei pot, în ultimă instanţă, să fie depistate în hotărârile politice. Coroana spaniolă şi oligarhia cârmuitoare au fost cele care au hotărât expulzarea maurilor şi evreilor, eliminând astfel o porţiune uriaşă a clasei de mijloc spaniole medievale. Acelaşi grup a hotărât să aştearnă uniformitatea religioasă peste această uniformitate rasială, să ucidă reforma erasmiană din Spania, să-şi împingă în exil intelectualii şi mulţi dintre reformatorii comerciali şi, astfel, să înlocuiască spiritul iscoditor şi întreprinzător cu obscurantismul, cenzura şi controlul gândirii. Şi, din nou, Coroana şi aristocraţia funciară au hotărât împreună ca organismul reprezentativ al naţiunii, *Cortés*, să-i predea monarhiei absolutiste controlul asupra impozitelor, în schimbul „stabilităţii 1 şi „ordinii14. Astfel a fost răsturnată una dintre cele mai progresiste tendinţe de la sfârşitul Evului Mediu. Sfârşitul parlamentelor eficiente a însemnat nu numai pierderea controlului asupra impozitelor statului, ci şi pierderea siguranţei proprietăţii individuale, atât a bogaţilor, cât şi a săracilor. Unul dintre motivele pentru care ţăranii se mutau la oraş era să scape de perceptori şi de cei care umblau cu recrutarea. Economiile erau investite în obligaţiuni private sau guvernamentale la care se primeau dobânzi mari, dar care erau folosite pentru a acoperi cheltuielile antrenate de război, birocraţie şi consumul ostentativ, nu pentru comerţ, industrie şi agricultură. În orice caz, aceste împrumuturi erau minate de riscul politic, deoarece statul, fiind omnipotent, îşi permitea să trateze cu dispreţ individul. De fapt, în Spania habsburgică nu exista o lege reală a proprietăţii financiare, pentru că statul putea oricând să rechiziţioneze şi să confişte bunurile, să modifice unilateral contractele şi, la nevoie, pur şi simplu să se declare falimentar, cum a făcut în 1557, 1575, 1576, 1607, 1627 şi 1647. Singurul segment din societate care se putea apăra de statul-jefuitor erau militarii de profesie, care sileau statul să le plătească solda întârziată prin revolte bine organizate. Ţăranii, intelectualii şi întreprinzătorii făceau grevă prin emigrare. În aceste condiţii nu avea cum să se dezvolte capitalismul.

Dacă ne întoarcem către Franţa, constatăm că şi aici operează o bună parte dintre aceiaşi factori, însă într-o formă mai blândă. Desigur, Franţa avea numeroase avantaje care îi lipseau Spaniei. Era în mod intrinsec mult mai bogată; avea o populaţie mai mare, inclusiv o clasă de mijloc educată; scăpase de cea mai gravă formă de inflaţie, pe care Spania a suportat-o în secolele XVI-XVII; şi, în unele privinţe, avea o

conducere politică mult mai inteligentă – de exemplu, Colbert a depus mari eforturi pentru a crea condiţiile obligatorii ale creşterii comerciale.

prin unificarea taxelor vamale, unităţilor de măsură şi altor standarde valorice, precum şi prin crearea unei monede naţionale. Însă până la Revoluţie Franţa a rămas în multe privinţe un ansamblu feudal de provincii, nu un stat economic unitar. În măsura în care se insista pe unitatea ei, hotărârile politice luate au fost greşite. În anii 1590, Franţa a evitat războaiele religioase deoarece Coroana a optat pentru catolicism, nu pentru toleranţă şi diversitate religioasă; şi peste aproape o sută de ani s-a făcut un pas înapoi, prin abolirea imunităţii juridice a hughenoţilor, ceea ce a dus la distrugerea, prin emigrare şi pauperizare, a unei părţi substanţiale din clasa de mijloc comercială a Franţei. La fel ca în Spania, a fost abolit organismul reprezentativ care autoriza impozitele, întrucât Stările Generale nu s-au reunit de la începutul secolului XVII până în ajunul Revoluţiei. Franţa era modelul monarhiei absolutiste, iar drepturile legate de proprietatea privată nu erau cu mult mai bine protejate decât în Spania. Până la Revoluţie, Coroana se putea descotorosi oricând de un meşteşugar ori un neguţător bogat şi îi putea confisca averea, printr-o *lettre de cachet*.

Trecând de la Franţa la Ţările de Jos, dăm peste un tipar de dezvoltare foarte diferit. Leagănul societăţii economice moderne a fost acea vagă federaţie de state, comitate şi oraşe libere care, spre sfârşitul Evului Mediu, a recunoscut suveranitatea ducilor de Burgundia. Toate îşi aveau libertăţile economice şi politice garantate prin statute, dintre care unele erau foarte vechi. Politica ducilor succesivi a fost sporirea acestor libertăţi, în scopul de a creşte comerţul şi, astfel, veniturile din impozite. Înflorirea oraşului Antwerpen este mărturia eficienţei politicilor liberale. Acolo era redusă exclusivitatea breslelor; practicile restrictive erau limitate; erau bine-veniţi negustorii şi capitalul din străinătate. În zonele rurale, producţia de ţesături nu era supusă reglementărilor municipale, astfel încât s-a extins, iar privilegiul care limita acceptarea orăşenilor la comerţ a fost abolit. Sub primul dintre cârmuitorii habsburgi, Carol V, Ţările de Jos şi Flandra au continuat să prospere, deoarece

Carol se născuse în Burgundia şi ştia cum funcţionează sistemul. Fiul şi succesorul său spaniol, Filip II, a vrut să impună sistemul

uniformităţii religioase şi politice stabilit deja în Spania, şi aceasta a implicat abrogarea tuturor cartelor care cuprindeau privilegiile acordate oraşelor. Rezultatul a fost aproape un secol de război, în care Flandra a fost înfrântă şi economia i-a fost distrusă, iar cele şapte provincii din nord, care alcătuiesc acum Olanda, s-au eliberat şi şi-au asumat conducerea economică a lumii.

Se poate argumenta că Ţările de Jos au fost prima ţară de pe pământ care a evitat „capcana malthusiană". În secolul XVII, ele au înregistrat o creştere substanţială şi constantă a venitului pe cap de locuitor, în vreme ce aveau o populaţie mult mai mare. Relativa libertate cu care se desfăşura aici comerţul a permis dezvoltarea rapidă a mijloacelor de plată din hârtie (cambii etc.) şi a înlesnirilor bancare. S-a dezvoltat o adevărată piaţă de capital europeană, cu centrul la Amsterdam. Pe măsură ce a crescut siguranţa operaţiunilor au scăzut dobânzile. În 1500 media lor fusese 20 – 30%, iar pe tot parcursul secolului XVI 12% era considerată o rată bună, mai ales pentru un guvern; în secolul XVII, ratele comerciale olandeze ajungeau adesea până la 3%. Dezvoltarea comerţului a fost însoţită (şi acest lucru este important) de o creştere constantă a productivităţii agricole – ca urmare a investiţiei de capital şi a specializării – şi de o forţă de muncă liberă. Olandezii au fost pionierii multor metode agricole şi, cu toate că aveau nevoie să importe unele alimente, au sporit aprovizionarea internă prin recuperarea unor terenuri şi prin folosirea mai eficientă a mâinii de lucru. Olandezii au fost primii oameni din istorie care au ajuns la un anumit nivel de creştere economică autonomă.

Şi atunci, de ce Ţările de Jos nu au fost pioniere şi în Revoluţia Industrială? De ce conducerea economică i-a revenit Angliei? întrebarea trebuie pusă doar pentru a demonstra şubrezenia tezei weberiene potrivit căreia „nevroza anxioasă" calvinistă a fost cea care a generat capitalismul modern. Firește.

Weber însuşi avea sânge calvinist, prin bunica maternă; şi, cu toate că era agnostic, a reţinut parţial crezul, prin faptul că accepta ideea predestinării negative – majoritatea oamenilor sunt damnaţi de Dumnezeu de la început, şi eforturile lor de a ajunge virtuoşi sunt cu totul zadarnice. Calvinismul eclectic al lui Weber se poate să-i fi distorsionat ideea despre felul în care funcţionează cu adevărat calviniştii. În toate fazele, Ţările de Jos au fost mult mai apropiate de o

ţară calvinistă decât Anglia, unde calviniştii nu a fost niciodată mai mult decât o mişcare minoritară (de obicei a unei mici minorităţi). Dacă religia calvinistă ar fi fost cheia capitalismului, atunci Revoluţia Industrială ar fi trebuit să aibă loc în împrejurimile Amsterdamului, nu în Lancashire şi Midlands din Anglia. Vecina de la miazănoapte a Angliei, Scoţia, *era* predominant calvinistă, începând cu mijlocul secolului XVI: dar acolo restricţiile medievale caracteristice impuse comerţului, afacerilor şi industriei s-au păstrat mult mai mult timp decât în Anglia cea anglicană. De fapt, de-abia atunci când a fost sfărâmată încleştarea teocratică a calvinismului, în urma unirii cu Anglia, la jumătatea secolului XVIII, Scoţia a intrat într-o fază de dezvoltare comercială, marcată de toleranţa religioasă, cutezanţa intelectuală şi pătrunderea modurilor liberale de gândire. „Decolarea" „ţinuturilor joase" scoţiene care a urmat a fost postealvinistă – de fapt, anticalvinistă. În Ţările de Jos, perioadele de teocraţie calvinistă intensă au fost marcate de persecuţii religioase, cenzură şi pierderea libertăţii individuale şi au avut ca rezultat emigrarea, de obicei a clasei de mijloc comerciale, în Anglia şi America. Iar acest lucru nu este surprinzător, întrucât calvinismul strict, după cum va constata oricine citeşte *Institutio Christianae Religionis* a lui Calvin, nu numai că nu promovează comerţul şi motivaţia profitului, dar chiar militează împotriva lor. Întreprinzătorii a căror migrare din secolele XVI şi XVII a ajutat la stabilirea tiparului viitoarei dezvoltări a capitalismului nu erau în principal calvinişti, şi cu siguranţă nu sprijineau teocraţia. Unii erau luterani, alţii calvinişti, alţii catolici sau sectanţi. Ceea ce aveau în comun era respingerea uniformităţii religioase impuse, fie ea romano-catolică sau de alt fel. La fel cu Erasm, părintele lor spiritual – care a murit catolic, în măsura în care aparţinea unei religii –, aveau un crez minim şi susţineau toleranţa şi faptele bune. Voiau ca religia să fie privată, nu publică; şi, mai presus de toate, erau profund anticlericali. S-au stabilit în nord-vestul Europei, mai ales în Anglia (mai târziu în America de Nord), deoarece acolo se putea găsi fundalul religios cel mai propice bunăstării lor şi aptitudinilor lor comerciale.

Prin urmare, Ţările de Jos nu au avut vreun avantaj faţă de Anglia, în principiu anglicană, ca rezultat al calvinismului lor. În plus, după ce au obţinut o bază comercială şi agricolă foarte solidă în secolul XVII, treptat au acumulat dezavantaje autoimpuse. Ţările de Jos s-au aflat practic necontenit în război din anii 1560 până la Tratatul de la

Utrecht, în 1714. Erau războaie pentru supravieţuire, dar şi pentru comerţ, şi în timpul lor, cel puţin uneori, unele sectoare ale economiei olandeze au avut profituri mari. Faptul că războaiele au fost plătite prin impozite ridicate şi finanţarea datoriei publice reprezintă un semn al relativei complexităţi a economiei. Dar în cele din urmă povara impozitelor a devenit un factor foarte defavorabil în economie. Impozitele nu erau doar mari, ci şi excesiv de complicate, şi multe dintre ele erau puse pe hrană, în anumite perioade. Călătorii şi diplomaţii englezi din secolul XVII recunoşteau fără şovăială faptul că olandezii aveau aptitudini comerciale superioare, în sens tehnic; dar considerau că ele erau întrucâtva contracarate de nivelul ridicol de înalt al impozitelor. În ianuarie 1659, George Downing, agent englez de la Haga, scria: „E ciudat să vezi cu câtă uşurinţă acceptă oamenii aceştia impozite extraordinare [...] nu poţi mânca un blid de came la vreun han fără să plăteşti într-un fel ori altul 19 accize". Sir William Temple, ambasador în timpul domniei lui Charles II, a socotit că la o porţie de peşte 30% erau accizele. În 1696, Gregory King, părintele statisticii engleze, a calculat că impozitele olandeze erau de 3, 17 lire sterline pe cap de locuitor, faţă

de 1, 40 în Anglia. Nivelul înalt al impozitării era, fără îndoială, o decizie politică; tot politica era cea care dictase unde să fie plasată greutatea. Costul hranei, supusă unor impozite mari, făcea ca salariile în mediul urban să fie foarte mari, iar aceasta însemna că industria, în special ramurile cu mână de lucru numeroasă, erau lovite mult mai tare decât comerţul sau agricultura. Tirania supraimpozitării a fost cel mai mare factor evitabil care a împiedicat „decolarea11 industriei olandeze în secolul XVIII.

Şi iată-ne ajunşi la Anglia, unde s-a produs cu adevărat „decolarea". În ce măsură putem izola elementele speciale din acest proces? Dintre toate puterile europene, Anglia – şi mai apoi Marea Britanie – a avut cel mai important avantaj de pe urma debuşeului american pentru surplusul de populaţie. În 1640 existau paisprezece aşezări permanente ale englezilor în America, iar la sfârşitul secolului XVII trăiau în cele două Americi o jumătate de milion de englezi şi scoţieni care, în majoritate, cultivau pământul şi trimiteau recoltele acasă, ducând în schimb produse manufacturate. Marea Britanie şi-a extins poziţia iniţială de peste ocean prin Legile Navigaţiei – acel

aspect al legislaţiei restrictive pe care, ulterior, l-a justificat până şi Adam Smith –, care îi excludeau pur şi simplu pe olandezi din comerţul internaţional englez şi au reprezentat începutul unei pieţe mondiale controlate de englezi. Anglia, Irlanda şi Ţara Galilor formau un regat unitar, fără vămi interne sau alte restricţii regionale ale comerţului; după unirea cu Scoţia, în 1707, Regatul Unit a devenit de departe cea mai mare piaţă din lume, chiar şi dacă nu ţinem cont de anexele sale de peste ocean.

Această piaţă era, de asemenea, o zonă în care noţiunea de proprietate personală era cel mai bine dezvoltată, iar posesiunea ei era garantată cu cea mai mare stricteţe. În Anglia, spre deosebire de Franţa şi Spania, pe o perioadă foarte îndelungată, Coroana a încercat, dar nu a izbutit, să preia puterea de impozitare, care i-a fost atribuită definitiv Parlamentului la jumătatea secolului XVII. Victoria Parlamentului nu numai că a asigurat ca o trăsătură caracteristică a economiei să fie un nivel relativ scăzut al impozitelor (spre deosebire de Ţările de Jos), dar a inclus drepturile legate de proprietate într-un corp de legi impersonale, protejate de tribunale şi aflate la adăpost de amestecul Coroanei şi guvernului. Mai mult ca orice, capitalistul are nevoie să fie sigur că legea este limpede, stabilă, obiectivă şi pusă în aplicare. După cum spune profesorul Hayek în *Constituţia libertăţii*, „probabil că nu există alt factor care să fi contribuit mai mult la prosperitatea Occidentului decât relativa siguranţă a legii care a predominat aici". În plus, legea, aşa cum a fost ea formulată şi perfecţionată, le-a dat câteva avantaje distincte celor care aveau o proprietate din ce în ce mai mare. În epoca elizabetană, Coroana a creat monopoluri anume pentru a stimula noi industrii manufacturiere şi pentru a atrage muncitori străini calificaţi. După mai bine de o jumătate de secol, când industriile metalurgice apăruseră deja şi prosperau, iar Anglia se profilase ca exportator de produse fabricate, Sir Edward Coke a convins Parlamentul că monopolurile reprezintă un atentat neconstituţional impus de Coroană la adresa sectorului privat, iar Statutul Monopolurilor (1624) nu numai că a prescris monopolurile regale, ci a pus în fapt un sistem de patente care transformau inovaţiile reale într-o nouă formă de proprietate protejată de lege. Aceasta a însemnat că rata profitului privat putea să justifice costul substanţial al căutării şi realizării tehnicilor inovatoare. A intervenit şi legea parlamentară, asupra câtorva aspecte şi pe o

perioadă îndelungată, pentru a sprijini triumful proprietăţii funciare absolute asupra celei comune – proces care a început în secolul XIII şi a continuat până în secolul XIX. La început s-au opus delimitărilor nu numai ţăranii, ci şi Coroana şi, într-o anumită măsură, Parlamentul; acesta din urmă a acceptat delimitarea ca mişcare progresistă spre sfârşitul secolului XVI, iar Coroana a acceptat-o spre sfârşitul secolului XVII. Stabilirea universală a drepturilor proprietăţii funciare absolute l-a încurajat pe cultivator să investească în agricultură şi, astfel, a adus revoluţia agricolă lentă – dar uluitoare prin acumularea schimbărilor – care a marcat secolele XVII şi XVIII şi care a avut ca rezultat nu numai faptul că Anglia a scăpat de „capcana malthusiană", ci şi un surplus palpabil de bani lichizi care au putut fi investiţi în industrie.

În sfârşit, în acest cadru al legii parlamentare au fost abolite restricţiile feudale atât în privinţa agriculturii, cât şi în privinţa industriei, au apărut firmele cu capital comun, au fost organizate asigurările, garanţiile şi pieţele de bunuri de larg consum, iar sistemul bancar s-a extins într-un sistem de bănci de depuneri şi emiţătoare de bancnote, peste care domnea Banca Angliei (1694). În anul 1700, Anglia nu numai că îi ajunsese din urmă pe olandezi în ceea ce priveşte tehnicile financiare şi comerciale, dar crease un mediu juridic favorabil creşterii industriale. Acesta a fost în esenţă un proces politic. Pornea de la prezumţia că Parlamentul avea să fie dominat de cei care erau favorabili intereselor întreprinzătorilor şi de cei care deţineau proprietăţi. Este demn de notat faptul că nu numai în concepţia lui Adam Smith, ci şi în cea a lui Karl Marx crearea de drepturi eficiente ale proprietăţii este esenţială pentru succesul creşterii. De fapt, în lumea ideală a unui capitalist, guvernul nu este decât o organizaţie care, în schimbul unor impozite modeste, oferă protecţie şi dreptate, ceea ce înseamnă stabilirea şi aplicarea drepturilor proprietăţii, în secolul XVIII, adică în lumea creată de John Locke şi *Comentaries ori the Laws of England*, lucrarea lui Blackstone, societatea britanică a ajuns aproape de realizarea acestui ideal. Practic, totul era proprietate liberă, calculată în bani lichizi, de la beneficiul unui cleric până la posturile guvernamentale şi din armată. Şi, de aceea, cele mai multe încălcări ale proprietăţii erau pedepsite prin sancţiuni penale, deportare sau spânzurare.

Rezultatul acestei reţele de instituţii financiare engleze şi legi ale proprietăţii a fost creşterea eficienţei pieţei şi, mai ales, înlăturarea

obstacolelor – umane, juridice şi instituţionale – din calea maximizării profiturilor. Întrucât piaţa era foarte mare, judecând după standardele acelor vremuri, iar în secolul XVIII a crescut rapid odată cu apariţia unui imperiu protejat de peste ocean, singurul obstacol în calea „decolării" industriale era tehnologia. Însă nu există dovezi că acesta ar fi fost un obstacol cât de cât important. Dacă există legile de protecţie a patentelor, inventatorul se distinge întotdeauna atunci când piaţa există cu adevărat. Aceasta este, fără nicio îndoială, lecţia Revoluţiei Industriale britanice. Desigur, trebuie să existe un nivel minim de competenţă tehnică şi suficientă mână de lucru calificată. În Anglia, crearea acestui cadru a durat câteva secole, mai ales în timpul aşa-zisei „revoluţii ştiinţifice" din secolul XVII.

Totuşi, nu este corect să privim Revoluţia Industrială ca pe un produs al exploziei ştiinţifice. Ştiinţa este importantă pe termen lung nu atât datorită descoperirilor ştiinţifice, cât datorită faptului că acumularea unui corpus vast de cunoştinţe ştiinţifice îi încurajează pe inventatori să privească lumea în alt fel şi să născocească noi soluţii la problemele vechi – procesul este analog cu dezvoltarea viziunii artistice realiste pe care am examinat-o în capitolul precedent. Dat fiind felul practic de gândire al inventatorilor, este mai probabil ca ei să fie stimulaţi de apariţia unei invenţii decât de descoperirile ştiinţifice. Stimularea intelectuală ca atare pare să joace un rol mic. În ultimul sfert de secol studierea susţinută a istoriei patentelor şi invenţiilor, precum şi a relaţiei lor cu alţi factori, arată că invenţiile nu răsar pur şi simplu într-un climat intelectual. Jacob Schmookler, în *Invention and Economic Growth*, a studiat patru industrii (agricultură, căi ferate, hârtie şi rafinarea petrolului) pe o perioadă de 150 de ani şi a tras concluzia că principalii stimuli ai invenţiilor sunt recunoaşterea unei probleme costisitoare care trebuie rezolvată sau a unei ocazii profitabile: „Multe dintre invenţiile importante examinate nu au apelat deloc la cunoştinţe ştiinţifice [...], iar o bună parte dintre cele care s-au folosit de ştiinţă au recurs la cunoştinţe care în acel moment erau vechi". Cea mai semnificativă descoperire a acestui studiu este faptul că piaţa e cel mai important factor care influenţează invenţiile.

Studiul este confirmat de altele, precum şi de o analiză a perioadei cruciale din Anglia, de-a lungul secolului XVIII. Numărul de patente acordate este mărturia creşterii treptate a forţelor pieţei:

1700 – 1709: 22 1730 – 1739: 56 1750 – 1759: 92 1760 – 1769:

205 1770 – 1779: 294 1780 – 1789: 477

Dacă aceste cifre sunt examinate şi mai amănunţit, ele arată că numărul de patente acordate corespunde variaţiilor ciclice ale comerţului: s-au obţinut patente în anii de prosperitate, când cererea era mare şi banii se obţineau uşor – acest lucru este adevărat, după cum arată un studiu efectuat de T.S. Ashton, mai ales pentru principalii inventatori, ca Arkwright, Watt, Wedgwood, Wilkinson, Cartwright, Curr, Cort, Onions, Bramah, Trevithick, Symington, Horrocks, Brunei, Musher, Maudslay, Roberts şi Biddle – cele mai multe dintre marile nume ale Revoluţiei Industriale. Alte studii sugerează că această legătură strânsă între invenţie şi piaţă se aplică aproape întotdeauna: astfel, într-o trecere în revistă a patentelor începând cu anul 1854, Sir Arnold Plant a descoperit corelaţii strânse între capacitatea de invenţie şi bruştele modificări ale preţurilor, salariilor şi costurilor. Şi, după cum arată Schmookler, faptul că inventarea este în mare măsură o activitate economică, efectuată în scopul unui câştig, pentru a rezolva probleme economice sau pentru a exploata ocazii economice, este un lucru de mare importanţă pentru teoria economică. El distruge credinţa larg răspândită că inventarea este în esenţă o activitate non-economică şi, ca un corolar al doctrinei, că invenţiile individuale sunt inevitabile, datorită acumulării cunoştinţelor şi prezenţei nevoilor sociale. Nu a existat nimic inevitabil în privinţa tehnologiei Revoluţiei

Industriale: invenţiile au apărut pentru că piaţa le-a cerut şi a plătit pentru ele; iar piaţa a putut să funcţioneze în acest fel deoarece deciziile politice i-au dat libertatea de acţiune.

Desigur, pentru creşterea economică durabilă este nevoie de un nivel înalt al formării capitalului, pentru a pune în folosinţă noua tehnologie stimulată de piaţă. Înainte de Revoluţia Industrială, creşterea economică tindea să fie înceată şi redusă din cauză că – aşa cum a fost în timpul Imperiului Roman – se datora apariţiei unor noi resurse fizice şi răspândirii metodelor existente, nu unor noi creaţii tehnice. Am fi putut să ne împotmolim, ca romanii. Fără o creştere în masă a standardelor de viaţă şi, drept urmare, crearea unor pieţe de consum uriaşe, industrializarea nu ar fi fost posibilă. W.W. Rostow scrie, în faimosul său studiu despre „decolare", că „este nevoie de o serie uriaşă de condiţii preliminare, care merg până în miezul organizaţiilor economice ale societăţii şi al scării ei de valori". Din

punctul de vedere al Angliei secolului XVIII, acea „scară de valori" era determinată de sanctificarea proprietăţii de către sistemul politic. Estimările lui Gregory King privind experienţa engleză din secolul XVII indică o rată anuală a formării capitalului productiv de puţin peste 3%, în special o creştere a numărului de animale de fermă, clădiri, nave şi rezerve de aur, a căror capacitate de câştig era neregulată. De fapt, oamenii puteau să economisească, dacă li se dădea ocazia; aşa cum a remarcat adesea Keynes, „înclinaţia către economisire a fost, în general, mai puternică decât tentaţia de a investi". Înaintea secolului XVIII, pur şi simplu nu existau destule ocazii de investiţii sigure pentru a produce „decolarea". Odată cu crearea „statului proprietăţii", capitalul a devenit mult mai sigur, iar ratele dobânzilor au scăzut în mod corespunzător. Aceasta i-a adus pe întreprinzători pe piaţă, ca să-şi finanţeze expansiunea şi invenţiile; aşadar, ocaziile s-au înmulţit, şi a început să plouă cu investitori. Capitalul necostisitor, sigur, după cum arată T.S. Ashton, a făcut să fie săpate minele adânci, clădite fabricile solide, construite canalele ingenioase şi locuinţele mari din vremea Revoluţiei Industriale. Creşterea formării capitalului a ajuns de la 3% din venitul naţional în 1700 – 1750 la 5% în 1780, 7% până în 1800 şi 10% până în 1850. Anii 1780 au însemnat „decolarea41, când rata de creştere a ajuns de la 2 la 4%, unde a rămas până la jumătatea secolului XIX. „Decolarea11 însăşi s-a bazat pe comasarea producţiei de cocs cu cea de fier, marcată de fondarea uzinelor Carron şi construirea primelor furnale, ale lui Roebuck, în 1760, precum şi de apariţia textilelor fabricate, datorită maşinii de tors a lui Hargreaves, în 1764. Aşadar, au trecut aproape douăzeci de ani între descoperirea capitală tehnologică şi producţia de masă.

Firul filosofic comun care străbate toate aspectele poveştii Revoluţiei Industriale este unul libertarian. Oamenii cei mai pătrunzători de atunci şi-au dat seama de aceasta şi au susţinut că, de vreme ce proprietatea este garantată cu adevărat, cu cât sunt mai puţine reglementări, cu atât mai bine. Încă din 1702 Parlamentul a votat moţiunea „Comerţul trebuie să fie liber, nu restricţionat11. Lua din ce în ce mai mare amploare, chiar şi în Franţa absolutistă, prin vocea lui Mirabeau, viziunea că legile care se conformează naturii nu sunt necesare, iar cele care o contrazic sunt imposibil de pus în practică. Aşa cum a arătat Adam Smith cu mare forţă în *Avuţia naţiunilor* (publicată pentru prima oară în 1776), sistemul intervenţiei

statului în comerţ şi în industrie, pe care îl caracteriza drept „mercantilism11, avea scopul de a determina un excedent al exporturilor faţă de importuri şi, astfel, de a creşte stocul de lingouri al ţării, cu iluzia că „bogăţia constă în bani, sau în aur şi argint11**5**. Însă, în realitate, bogăţia era suma bunurilor produse şi serviciilor oferite, în plus, după ce statul stabilea reguli şi reglementări, oameni puternici bine organizaţi şi interesaţi le manipulau în scopurile lor particulare. Astfel, nouă zecimi din imaginaţia inventivă a secolului XVII a fost folosită nu la exploatarea resurselor naturii, ci în „strădania de a manipula puterea statului şi bogăţia comunităţii pentru foloasele unor indivizi". După cum spune Adam Smith: „Iscusinţa vicleană a celei mai de jos categorii de negustori este ridicată la rang de maximă politică, pentru a îndruma atitudinea unui mare imperiu".

Prin urmare, argumentează Smith, primul principiu al economiei ar fi ca statul să se înfrâneze. „Pe marea tablă de şah a societăţii omeneşti, fiecare piesă are propriul principiu de mişcare, cu totul diferit de cel pe care legislatura ar putea hotărî să i-l impună."**6** Tot ce au produs aceste intervenţii guvernamentale au fost distorsiuni, de obicei în folosul celor puţini şi pe cheltuiala celor mulţi. „Un om de stat care ar încerca să îndrume pe particulari în ce sens să-şi întrebuinţeze capitalurile [...] şi-ar asuma o autoritate care nu numai că nu s-ar putea încredinţa fără risc unei singure persoane, dar nici măcar unui consiliu sau senat, şi care n-ar fi nicăieri atât de periculoasă ca în mâinile unui om care ar fi destul de nesocotit şi de vanitos încât să se considere demn de ea".

Cel de-al doilea principiu era înlăturarea din stat a elementelor corporatiste care căutau atât să restrângă iniţiativa, cât şi să protejeze interesele grupurilor din societatea economică. După cum am văzut, corporatismul a fost o trăsătură obligatorie încă de la sfârşitul Imperiului Roman; a crescut iarăşi în Evul Mediu, prin intermediul Bisericii, şi într-o anumită măsură a primit aprobarea guvernului, dat fiind că toţi guvernanţii au o tendinţă inerentă de a favoriza societatea

---

[5] Adam Smith, Avuţia naţiunilor, voi. I, trad. rom. de Al. Hallunga, Editura Academiei RPR, 1962, p. 288. Citatele care urmează din această carte se află la (respectiv) pp. 288, 330, 305, 91, 92, 88, 100, 87, 314 (n. ed.).

[6] Vezi Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, partea VI, secţiunea I (n. ed).

ordonată, în care indivizii sunt clasificaţi pe grupuri, preferabil grupuri care se autoreglementează. Pentru Smith, sprijinul acordat de guvern corporatismului era blestemat, avea amprenta răului: „Oamenii de aceeaşi meserie, chiar la petreceri şi distracţii, se întâlnesc rareori fără ca discuţia lor să nu sfârşească prin vreo uneltire împotriva publicului sau prin vreo asociaţie pentru urcarea preţurilor". Prin urmare: „Deşi legea nu poate împiedica pe oamenii de aceeaşi meserie să se întrunească în anumite ocazii, ar trebui cel puţin să nu facă nimic ce ar duce la înlesnirea acestor adunări; şi cu atât mai puţin ceva care le-ar face necesare".

Aşa cum Smith a perceput foarte limpede, o trăsătură principală a unei societăţi comerciale libere, spre deosebire de una restrictivă feudală sau autoritaristă, era îndepărtarea de corporatism, bazat pe statut, şi favorizarea contractelor negociate liber între indivizi. Până atunci, toate statele din istorie limitaseră într-un fel sau altul piaţa liberă a mâinii de lucru. Unul dintre motivele pentru care Revoluţia Industrială s-a produs în Anglia a constat în faptul că sistemul de restricţii» se fărâmiţa. Statutul fundamental al meseriaşilor (Statute of Artificers), din 1563, se aplică doar la oraşele în care se ţineau iarmaroace şi la meseriile dinainte de 1563; prin urmare, noile centre industriale ca Manchester, Birmingham şi Wolverhampton nu aveau restricţii, în orice caz, la începutul anilor 1700 tribunalele refuzau să-l pună în aplicare (a fost anulat de-abia în 1814). Smith considera că, oricum, întregul sistem al reglementărilor este o absurditate: „Ucenicia îndelungată nu e deloc necesară". Ceea ce îl deranja în mod special erau aşa-numitele Legi ale Domiciliului din 1698 şi 1714, care îi obligau pe lucrătorii dornici să-şi schimbe locul de muncă să aibă certificate legale şi, de fapt, inhibau mişcarea liberă a muncitorilor. „[…] abia dacă întâlnim, în toată Anglia, vreun singur om de patruzeci de ani, sărac", a scris el, „care să nu se fi simţit foarte crunt apăsat, în anumite clipe ale vieţii sale, de această prost concepută lege a domiciliului". Căci Smith a prevăzut că trecerea de la statut la contract, care pentru el era esenţa capitalismului liberei iniţiative, trebuie să aibă ca rezultat imensul acces la libertate al lucrătorului obişnuit, care de-a lungul istoriei fusese împiedicat de guverne, stăpâni şi bresle să-şi caute de lucru pe cea mai bună piaţă. Statutul proprietăţii avea rostul de a susţine şi interesele lui: „Proprietatea pe care orice om o are asupra propriei sale munci, fiind la originea tuturor celorlalte

proprietăţi, este cea mai sacră şi inviolabilă. Patrimoniul unui om sărac constă în puterea şi îndemânarea braţelor sale; a-l împiedica să întrebuinţeze această putere şi îndemânare, în felul în care crede el că este mai bine, fără a vătăma pe vecin, constituie pur şi simplu o violare a dreptului de proprietate". Smith a înţeles că libertatea politică şi cea economică, în esenţa lor, nu pot fi despărţite; într-adevăr, libertatea politică de a vota nu are niciun sens fără libertatea economică de a munci acolo unde vrei. Nu este o coincidenţă faptul că în Occident Revoluţia Industrială şi crearea sistemului capitalist au fost urmate de dezvoltarea democraţiei.

Nu trebuie să presupunem că ideologii economiei de piaţă credeau că libertatea de a-ţi urma instinctul comercial trebuie să fie pusă mai presus de orice alt considerent. Smith a susţinut Legile Navigaţiei pe motiv că în ultimă instanţă apărarea trece înaintea prosperităţii; credea că a te aştepta la crearea în Anglia a unei libertăţi totale a comerţului este „tot aşa de absurd cum ai aştepta vreodată să se întemeieze o Oceanie sau o Utopie". Ce-i drept, capitalismul se baza pe presupunerea, popularizată mai întâi de Leibniz, că faptele egoiste ale fiecăruia se combină în forme sociale pentru toţi; sau, cum a spus Pope:

Că Raţiunea şi puterea pentru acelaşi ţel muncesc
Că iubirea cea de sine şi cu lumea se-mpletesc.

Subtitlul analogiei industriale a lui Mandeville, *The Fable of Bees* (1714), este „Private Vice, Public Benefits" („Viciu privat, beneficii publice"); şi Smith însuşi a scris despre „mâna invizibilă" care a încorporat egoista goană individuală după avuţie într-o binefacere colectivă. Însă agentul motivant din teoria lui Leibniz era o providenţă binefăcătoare; „mâna invizibilă" îi aparţinea divinităţii. Niciodată cei care luptau pentru economia liberă nu s-au îndoit că ea trebuie să funcţioneze în spiritul dreptăţii creştine, aşa cum o înţelegeau ei. Nu era o lume amorală, dimpotrivă.

De fapt, dacă studiem viaţa, cariera şi sentimentele întreprinzătorilor individuali din ultimul sfert al secolului XVIII din Anglia, constatăm că în marea lor majoritate erau nu numai creştini evlavioşi, ci şi activişti care, în mod deliberat, au introdus criterii necomerciale în modalitatea lor de a face afaceri. Iată, ca să dăm doar un exemplu, familia Crossley din Halifax: „Când intra în atelier, la 4 dimineaţa, doamna Crossley îşi rostea rugăciunea zilnică: «Dacă

Domnul va binecuvânta acest loc, cei săraci îşi vor avea partea lor». Şi le-a lăsat fiilor săi acest sfat despre felul în care trebuie să conduci firma în vremuri grele: «Dacă poţi să continui să dai de lucru oamenilor iama, fă-o, căci e rău pentru un lucrător să se ducă acasă şi să-şi audă copiii plângând după pâine când el nu le poate pune nimic dinainte» 41. Adevărul este că aceşti întreprinzători de la începuturi erau adesea filantropi conştienţi şi sistematici; şi aproape toţi aveau elanul moral al muncii şi inovaţiei lor şi ceea ce s-a numit „un entuziasm aproape feroce în credinţa lor industrială44, ulterior consfinţit de filosofia istorică a lui Macaulay. Aproape de la început până la sfârşit, era clasică a capitalismului a avut o dimensiune religioasă şi morală, care într-un fel contrazicea teoria sa economică neintervenţionistă. Ultimul ei mare ideolog, Alfred Marshall, probabil că a vorbit în numele majorităţii capitaliştilor atunci când a scris că privilegiul întreprinzătorului este nu atât venitul mai mare, cât faptul că există mai mult sens şi creativitate în activităţile sale.

Este vital să ţinem cont de dimensiunea morală atunci când ne întoarcem către partea întunecată a „decolării44, costul socotit în suferinţă umană. Pentru a ajunge la creşterea industrială autonomă e nevoie de un efort naţional colosal – în special pentru naţiunea-pionier, care depinde în întregime de propriile aptitudini, precum şi de bunurile şi finanţele care alcătuiesc capitalul. Evident, aceasta presupune economii voluntare masive din partea clasei întreprinzătorilor; mai presupune şi un anumit grad de economisire obligatorie din partea forţei de muncă. Acest al doilea punct a dominat imaginaţia autorilor, de la Marx şi Engels încoace. În general, s-a considerat că Revoluţia Industrială din Anglia a dus la sărăcirea clasei muncitoare, la scăderea nivelului ei de viaţă şi la o amploare incalculabilă a cruzimii, lipsurilor şi mizeriei umane. Tabloul înfăţişat astfel a fost folosit nu doar pentru a condamna capitalismul, ci şi, lucru mult mai important, pentru a discredita principiul libertăţii în aranjamentele economice (şi, ca atare, politice).

Consecinţele umane mai brutale ale Revoluţiei Industriale, vizibile, de exemplu, la Manchester (unde le-a studiat Engels), i-au şocat pe unii contemporani, care le-au considerat inacceptabile. Pentru aceasta au existat două motive. Primul a fost că „decolarea11 industrială, începând cu anii 1780, a coincis cu o nouă fază a sensibilităţii umane care s-a manifestat prin evanghelism, protestul

împotriva comerţului cu sclavi, campania împotriva pedepsei cu spânzurătoarea pentru furt şi a legilor feroce ale vânătorii, şi, nu în ultimul rând, prin poezia şi muzica mişcării romantice. Foarte mulţi bărbaţi şi femei din clasa de mijloc şi superioară au devenit brusc conştienţi de fenomene care existaseră dintotdeauna, dar nu păruseră niciodată importante – frumuseţea priveliştilor din natură, suferinţele straturilor defavorizate ale societăţii. Astfel, coşarii din Londra foloseau „băieţaşi căţărători" încă de la sfârşitul Evului Mediu; de-abia în anii 1780 a existat pentru prima oară o dezbatere publică în legătură cu acest aspect. Apariţia industriei a coincis cu un nou fel de umanitarism şi a ajutat la crearea lui.

Cel de-al doilea motiv, legat de primul, a fost că industrializarea a făcut ca aspectele mai înspăimântătoare ale vieţii economice să fie nu doar vizibile, ci şi inevitabile. Lumea secolului XVIII era încă hidos de săracă. În toată Germania, chiar şi în anul 1800, existau mai puţin de 1.000 de persoane care aveau un venit anual echivalent cu 500 de lire sterline, sau mai mare. Majoritatea oamenilor, chiar şi în relativ prospera Europă Occidentală, îşi cheltuiau cea mai mare parte din venit pe alimentele de bază, în care nu intra consumul regulat de carne proaspătă. Dar sărăcia şi degradarea erau tăinuite şi risipite prin zonele rurale. Industrializarea, prin concentrarea săracilor în fabrici şi în locuinţele urbane, a adus suferinţele perene ale clasei muncitoare în atenţia noilor umanitarişti. De fapt, în termeni strict materiali, săracilor le mergea mai bine în fabrici. Cele mai mari abuzuri din sistemul fabricilor – folosirea masivă a femeilor şi copiilor, ziua de lucru de douăsprezece ore (sau mai mult) – nu făceau decât să continue caracteristicile esenţiale ale sistemului domestic. În realitate, per total, munca în fabrică era caracterizată prin ore mai puţine şi condiţii de lucru mai bune, precum şi o plată mult mai mare – acesta a fost, desigur, motivul pentru care lucrătorii domestici exploataţi din zonele rurale au năvălit în oraşe. În oraşe aveau, de asemenea, condiţii mai bune de locuit; în secolul XVIII, chiar şi în secolul XIX, locuinţele rurale erau infinit mai rele decât orice a văzut Engels în Manchester. Până şi un studiu al satelor „model" organizate de cei mai buni dintre proprietarii de pământuri arată o densitate mult mai mare decât în mahalalele din Manchester, Shef Field sau Leeds. Sărăcia rurală preindustrială era un lucru pe care noii filantropi urbani nu puteau să o înţeleagă, deoarece nu o văzuseră niciodată. De aceea tindeau să

categorisească sărăcia urbană pe care o *puteau* vedea – şi mirosi – drept ceva nou şi nemaiîntâlnit.

De fapt industrializarea a însemnat standarde de viaţă mai înalte pentru clasa muncitoare. Fără îndoială, creşterea ar fi fost mult mai mare şi mai vizibilă, iar legătura dintre industrie şi prosperitate ar fi fost mai limpede în mintea oamenilor dacă nu ar fi existat erorile de judecată politice, mai ales decizia guvernului britanic de a se împotrivi Revoluţiei Franceze. Forţele politice au fost cele care au făcut posibilă Revoluţia Industrială, însă greşelile politice au făcut-o mult mai costisitoare decât ar fi trebuit să fie, din punct de vedere uman. Tragedia este că în cele trei decenii critice, în plină „decolare", Anglia nu numai că a avut un program masiv de investiţii, dar a purtat – şi finanţat – un război, cel mai costisitor şi unul dintre cele mai lungi din istoria ei; în consecinţă, consumul particular al clasei muncitoare a fost restrâns. Acest lucru este reflectat într-o examinare exhaustivă a statisticilor, care arată că standardele de viaţă au crescut până în jurul anului 1795; apoi a fost o pauză, probabil chiar un declin, ca rezultat al investiţiilor masive de capital şi al războiului; a urmat o restabilire lentă, cu ani buni şi ani răi; de la jumătatea anilor 1840 încoace creşterea a fost constantă.

Alte greşeli ale cârmuirii s-au adăugat celei iniţiale, de a lupta cu Franţa în numele legitimităţii regale. Legile Porumbului au fost principala cauză a malnutriţiei şi, de fapt, a şomajului; iar protecţionismul agrar a tins să schimbe situaţia comerţului faţă de manufacturi. Noul sistem guvernamental de asistenţă socială a agravat relele pe care ar fi trebuit să le vindece. O victimă a erorilor comise de guvern a fost reglementarea situaţiei locative a clasei muncitoare din oraşe şi sate. Metoda Speenhamland de ajutare a săracilor, precum şi legile domiciliului nu numai că au frânat construcţia de case în zonele rurale, dar au dus de fapt la dărâmarea unor case mici. În oraşe, locuinţele erau limitate de o penurie cronică de lemn de construcţie, creată de vastul program naval al guvernului şi de taxele absurd de mari puse pe lemnul de import. În acelaşi timp, guvernul agrava efectele demografice ale scăderii ratei deceselor prin încurajarea imigraţiei masive a irlandezilor în oraşele engleze, care nu aveau case disponibile pentru ei; şi nu a izbutit să-şi îndeplinească nici măcar cea mai elementară datorie, de a oferi o cantitate adecvată de bani – deschizând astfel calea abuzurilor monstruoase din sistemul

„troculuiı1 (plata în „moneda" firmei respective).

Sistemul capitalist, precum şi oamenii care îl dirijau, nu pot fi acuzaţi deplin de aceste erori, căci guvernul reprezenta clasele posesoare de pământ. Ce putem spune este că creşterea bruscă şi providenţială a industriei a împiedicat răspândirea pe scară largă a foametei în timpul unei avalanşe demografice. Cei care critică industrializarea pentru că a exploatat munca minorilor trece cu vederea faptul că principala problemă legată de vârstă era cum să hrăneşti, să îmbraci şi să oferi un loc de muncă unor generaţii de copii cu mult mai numeroase decât oricând în istorie. Nu capitalismul a adus pe lume acei copii. El n-a făcut decât să-i permită Angliei să evite soluţia irlandeză, foametea în masă şi emigrarea. După cum spune profesorul Ashton, Anglia

„A fost eliberată nu de către cârmuitorii săi, ci de către cei care, urmărindu-şi, fără îndoială, scopurile mărunte, au avut isteţimea şi resursele pentru a născoci noi instrumente de producţie şi noi metode de administrare a industriei".

Dacă lărgim perspectiva, realizările noii civilizaţii economice devin de netăgăduit. La urma urmei, capitalismul a făcut mult pentru egalitate. Gregory King a calculat în 1688 că venitul anual al lorzilor era de 3.200 de lire sterline, iar al rentierilor era, în medie, de 280 de lire sterline; marea masă a săracilor avea un venit de 2 lire sterline. Se pare că au fost puţine schimbări între 1688 şi 1800; apoi, procesul de egalizare a început să funcţioneze, iar discrepanţele uriaşe dintre bogaţi şi săraci, atât de caracteristice societăţilor preindustriale, s-au redus încetul cu încetul, proces care continuă şi în ziua de azi. Ceea ce este mai important, în termeni materiali, e că în acelaşi timp a crescut bogăţia reală a tuturor. În Anglia secolului XIX numărul celor care munceau a crescut de patru ori; salariile reale s-au dublat înjumătăţea de secol 1800 – 1850, şi s-au dublat din nou între 1850 şi 1900. Aceasta a însemnat o creştere de 1.600% a producţiei şi consumului de bunuri pe parcursul secolului. Nu se mai întâmplase niciodată aşa ceva, nicăieri, în întreaga istorie.

În plus, pe când industrializarea capitalistă se răspândea în Statele Unite ale Americii, Germania şi Belgia, mai târziu în Austria şi Franţa, apoi în Rusia şi Japonia, beneficiile reale au fost obţinute mai uşor şi mai rapid, iar greutăţile ocazionale au fost eliminate treptat. Nicio altă ţară nu a trebuit să treacă prin suferinţele Angliei, cel puţin

parţial datorită faptului că Anglia a fost în stare să furnizeze tiparul industrial pe care îl crease pentru sine – capital, patente, bunuri de capital, muncă specializată şi conducere. Astfel, Statele Unite ale Americii şi Germania au putut să se industrializeze pe o scară şi cu o viteză care i-ar fi năucit pe pionierii britanici din anii 1780; iar imperiile feudale, ca Rusia şi Japonia, au putut să compacteze în răstimp de o generaţie sau două un proces de dezvoltare care în Anglia a durat secole întregi. Şi totuşi, lucru destul de ciudat.

A

atenţia analiştilor şi ideologilor s-a concentrat aproape exclusiv pe experienţa britanică iniţială; iar concluziile au fost trase cu mult după ce încetase să mai fie relevantă pentru lumea actuală. Şi mai ales structura profetică extraordinar de complexă a marxismului a fost construită pe mica temelie a celor petrecute la Manchester între 1780 şi 1840, şi astfel ea însăşi a devenit soclul fals pe care au fost ridicate o serie de monumente fanteziste din vremea lui Marx şi până în zilele noastre

Au existat, desigur, aspecte ale civilizaţiei industriale care nu plăceau nimănui. Aşa cum a spus în Camera Comunelor Sir Robert Peel, el însuşi fiul bogat al unui pionier în industria bumbacului: „Dacă ar trebui să constituim noi societăţi pe temeiuri morale şi sociale, am putea alege lanurile de porumb în locul bumbăcăriilor, o populaţie agricolă, nu manufacturieră. *Dar soarta noastră este hotărâtă şi nu putem da înapoD*. Prin „soarta noastră este hotărâtă" voia, de fapt, să spună că nu exista altă cale decât capitalismul industrial pentru a hrăni noile milioane care se îmbulzeau. Doar acest lucru a justificat crearea capitalismului, căci nimic altceva nu ne-ar fi putut salva de la o catastrofă demografică şi, astfel, de la altă recesiune a civilizaţiei şi culturii. Însă rămânea o altă întrebare: Ar fi putut sistemul capitalist continua să se justifice răspândind în marea masă a omenirii posibilitatea de a se bucura de bunurile pe care era capabil să le producă? Spre acest lucru ne vom întoarce acum, şi vom vedea în ce fel, şi de ce, a variat răspunsul în ultimii o sută cincizeci de ani.

CAPITOLUL 6

„Miracolul permanent".

Până la sfârşitul anilor 1840, funcţionarea neregulată a capitalismului industrial, violenţa ciclurilor sale economice şi evidentele perturbări şi suferinţe care au marcat instalarea sa – mai

ales în Anglia, locul său de naştere – l-au făcut să pară nu atât un amestec de avantaje şi dezavantaje, cât ceva care aduce în mod neprevăzut binele şi răul, o mână invizibilă care acţionează după bunul plac al unei inteligenţe impenetrabile, un monstru al lui Frankenstein care nu poate fi controlat de om. Dar din anul 1845 încoace a devenit de netăgăduit acumularea foloaselor pe care le producea în mod evident sistemul, mai ales din punctul de vedere al salariilor reale, iar superioritatea sa esenţială faţă de oricare altul din întreaga istorie a omenirii a ajuns afirmaţia centrală a celei mai răspândite concepţii economice. În cele trei decenii dintre 1850 şi 1880 comerţul mondial s-a extins cu peste 270%, şi în această perioadă capitalismul industrial a devenit un fenomen mondial. La sfârşitul anilor 1870 a existat o recesiune gravă, prima în mai bine de treizeci de ani, şi o reînviere a tarifelor protecţioniste. Însă expansiunea comerţului a fost reluată, chiar dacă rata era mai scăzută – 170% între 1880 şi 1913 iar media ratelor de creştere din cele douăsprezece principale ţări capitaliste a fost 2, 7% în cei cincizeci de ani dinaintea Primului Război Mondial. Trebuie să facem comparaţia cu situaţia din epoca preindustrială, în care o creştere de 1% era excelentă, şi au existat mulţi ani în care creşterea a fost zero sau negativă. În această perioadă mecanismul monetar internaţional etalon-aur, care avea centrul la Londra, a funcţionat bine şi, în general, se regla singur. Ca rezultat al modificărilor legislative şi al nevoii de a investi mai mult capital, s-a format capitalismul modern, prin apariţia societăţilor industriale şi comerciale – mulţi acţionari mărunţi, consilii de administraţie aflate relativ departe de hotărârile luate de pe o zi pe alta, cadre de conducere profesioniste, despărţirea proprietăţii de controlul asupra afacerilor. Astfel a fost ruptă legătura dintre capitalismul industrial şi creştinism – sau, de fapt, moralitatea de orice fel –, iar mâna invizibilă se manifesta de-acum dintr-o stratosfera agnostică; în acelaşi timp, capitalismul a căpătat un caracter solid, indestructibil, care a alungat multe dintre coşmarurile din trecut.

Aceasta era lumea a cărei venire a prezis-o, într-adevăr, Adam Smith, cu condiţia să existe libertatea economică pe care a recomandat-o el. Avertismentele lui Malthus au devenit acum motiv de distracţie. Pe economişti nu-i mai frământau problemele penuriei, teama de reducerea veniturilor din agricultură şi spectrul creşterii necontrolate a populaţiei. Alfred Marshall, a cărui „biblie11 a

capitalismului, *Principles of Economics*, a fost publicată în 1890, scria cu optimism: „Transportul ieftin pe apă şi pe uscat, alături de deschiderea unei mari părţi a lumii în ultimii 30 de ani, a făcut ca puterea de cumpărare a salariilor, în termenii bunurilor, să crească în întreaga lume occidentală, şi mai ales în Anglia, cu o rată care nu a mai fost întâlnită în trecut şi probabil că nu va mai fi întâlnită nici în viitor".

De fapt, această ultimă notă de avertizare s-a dovedit întemeiată. Anul 1914 a marcat punctul de cotitură, întrucât războiul a perturbat piaţa monetară internaţională şi tiparele obişnuite ale comerţului mondial. Dar o schimbare se profila, oricum. Prima treime a secolului XX a fost marcată de o scădere bruscă a ratei de creştere a popoarelor occidentale, de sfârşitul expansiunii teritoriale şi, astfel, al deschiderii unor pieţe mondiale cu torul noi, precum şi de o modificare a calităţii progresului tehnologic care, cu toate că rămânea rapid, cerea o mai mică „adâncire" a capitalului. Toţi aceşti factori au făcut ca economiilor occidentale să le fie mai greu să-şi revină de pe urma efectelor ciclurilor economice; iar atunci când au fost chemate în ajutor, guvernele nu au ştiut cum să îl ofere, chiar dacă ar fi vrut să o facă. Primul Război Mondial a adus şi sfârşitul dominaţiei europene, întrucât a silit fostele pieţe de desfacere, în special din Lumea Nouă, din dominioanele britanice şi din Extremul Orient, să-şi mărească autonomia. Conducerea capitalistă a trecut în mâna Statelor Unite ale Americii, care în anii 1870 – 1913 aveau deja o creştere anuală medie de 4, 3%, cu mult mai ridicată decât cel mai mare rival european, Germania (2, 9%).

De fapt, situaţia Statelor Unite ale Americii a fost principalul factor care a făcut ca economia mondială să fie relativ activă în anii '20. În cei şapte ani până în 1929, atât producţia industrială, cât şi venitul naţional din SUA au crescut cu 40%. Până în acel an forţa productivă a Statelor Unite ale Americii a depăşit-o pe cea a întregii Europe continentale, iar productivitatea lor era deja de două ori mai mare decât a Angliei; cu doar 7% din populaţia lumii, produceau o treime din cărbunele şi fierul lumii, 60% din petrol şi un sfert din produsele manufacturate (bunuri de consum durabile). Economia SUA a intrat în recesiune pe scară la fel de mare: în anii 1923 – 1932 venitul naţional a scăzut cu 38%, şi la un moment dat existau, probabil, 15 milioane de americani şomeri. Distrugerea economică produsă de combinaţia dintre războiul mondial şi prăbuşirea economică a Statelor Unite ale

Americii a fost atât de profundă, încât pentru prima oară de la începutul anilor 1840 foarte multă lume a pus sub semnul întrebării însăşi temelia capitalismului industrial. Oare instabilitatea întregului sistem era inerentă, ajungând astfel să cântărească mai greu decât meritele productive? Oare mâna invizibilă era, la urma urmei, malignă? Oare căutarea libertăţii economice era o greşeală cumplită?

Universalitatea acestor îndoieli a făcut ca oamenii să alerge după alte soluţii, necapitaliste. Singurul sistem alternativ complet aflat la dispoziţie era cel construit de Marx. Dar aici exista un paradox. Marx, ca şi Engels, nu a ţinut cont de impactul ideilor. După cum spunea Engels: „Modul de producţie din viaţa materială determină evoluţia socială, politică şi spirituală în general. Nu gândirea conştientă a omenirii este cea care determină modurile sale de existenţă, ci, dimpotrivă, modurile sale de existenţă determină gândirea sa conştientă". Această formulare stârneşte pe dată întrebarea (la care nu s-a dat vreun răspuns): Şi atunci cum a apărut gândirea conştientă a lui Marx? în orice caz, cea mai superficială cercetare istorică arată că formularea e falsă. Mult mai aproape de adevăr este observaţia lui Keynes:

...ideile economiştilor şi ale teoreticienilor politicii, şi atunci când au dreptate, şi atunci când greşesc, exercită o influenţă mai puternică decât se crede îndeobşte. Într-adevăr, puţine alte lucruri guvernează lumea. Oamenii de acţiune, care se cred liberi de orice influenţe intelectuale, sunt de obicei robii vreunui economist defunct. Maniacii aflaţi la putere, pe care îi inspiră glasuri ce numai ei le aud, îşi extrag declaraţiile delirante din operele vreunui scrib savant apărute cu câţiva ani mai devreme.[7]

Cea mai convingătoare dovadă a acestei afirmaţii, şi aici este paradoxul, este însăşi acceptarea marxismului.

Căci în anii 1930 marxismul nu numai că, după toate aparenţele, se înrădăcinase în Rusia, dar părea să ofere explicaţia teoretică pentru ceea ce se petrecea în restul lumii. Marx însuşi profeţise totul! Concurenţa, spusese el, avea să ducă la concentrarea capitalului în tot mai puţine mâini. Iar apoi:

---

[7] J.M. Keynes, Teoria generală a folosirii mâinii de lucru, a dobânzii şi a banilor, trad. rom. de L. Stroja, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, pp. 384—385 («. ed.).

Odată cu micşorarea continuă a magnaţilor capitalului, care uzurpă şi monopolizează toate avantajele acestui proces de transformare, cresc mizeria, asuprirea, înrobirea, degradarea, exploatarea, dar şi revolta clasei muncitoare, al cărei număr sporeşte neîncetat şi care este educată, unită şi organizată prin însuşi mecanismul procesului de producţie capitalist. Monopolul capitalului devine o cătuşă pentru modul de producţie care a înflorit alături de el şi prin el. Centralizarea mijloacelor de producţie şi socializarea muncii ajung la un punct la care devin incompatibile cu învelişul lor capitalist. Acesta este sfărâmat. Proprietăţii private capitaliste i-a sunat ceasul. Expropriatorii sunt expropriaţi.*

Capitalul, capitolul 24. În realitate, dacă o cercetăm mai îndeaproape, această predicţie, ca majoritatea profeţiilor, avea foarte puţin de-a face cu ceea ce se petrecuse de fapt în Marea Criză. Dar avea rezonanţa apocaliptică adecvată. Şi exprima ideea, care multora de atunci li se părea evidentă, că natura capitalismului avea să-l ducă la prăbuşire.

Desigur, marxismul însuşi nu a oferit o alternativă la capitalism. Singura alternativă la liberalismul, economic este un fel de conducere asigurată de stat. Însă Marx nu credea în stat. Pentru el era totuna cu capitalismul. Aşa cum spunea Engels: „Statul modern, oricare i-ar fi forma, este în esenţă o maşinărie capitalistă". Retragerea statului, după ce expropriatorii sunt expropriaţi, reprezintă miezul şi esenţa soluţiei marxiste. Ceea ce s-a aplicat în Rusia nu a fost deloc marxism. Lenin a spus-o clar chiar înainte de a avea ocazia să-l aplice, în *Vor păstra bolşevicii puterea statului*? (1917):

Statul este un organ sau aparat de constrângere folosit de o clasă împotriva alteia. Câtă vreme el rămâne un mecanism prin care burghezia îşi exercită forţa împotriva proletariatului, lozinca proletariatului nu poate fi decât: Distrugerea statului. Însă atunci când statul va deveni un mecanism de constrângere pe care proletariatul să-l folosească împotriva burgheziei, vom fi deplin, fără şovăială, în favoarea unei mari puteri şi a centralismului statului.

Cum nu se poate mai limpede. De fapt, alternativa comunistă nu a fost altceva decât o formă de totalitarism al statului. A avut mult mai multe în comun cu soluţia nazistă sau fascistă la criza capitalistă decât a avut oricare dintre ele cu capitalismul de piaţă. De fapt, toate aceste teorii despre puterea statului au răsărit din aceeaşi rădăcină: Hegel. El

ne-a învăţat că statul reprezintă

— Karl Marx, *Capitalul*, în Karl Marx şi Friedrich Engels, Opere, vol. 23, Editura Politică, Bucureşti, 1966 (n.ed.).

principiul raţiunii absolute şi al puterii spirituale, care îi conferă omului valoarea pe care o are. Departe de a-şi pierde libertatea în cadrul colectivului, individul este ridicat într-o sferă mai înaltă, în care se va realiza adevărata sa vrere. Dat fiind că statul este întruparea puterii absolute, politicile sale reale nu trebuie să fie judecate în termenii „subiectivităţii morale11. Puterea este faptul fundamental din viaţa politică, iar ordinea politică trebuie să fie judecată şi justificată în termenii proprii – aceasta este teza principală din lucrarea lui Hegel *Filosofia dreptului* (1821).

Însă, aşa cum am observat deja, creşterea rolului statului este o trăsătură foarte obişnuită în culturile de depozitare primitive, în civilizaţiile stagnante, cum a fost China imperială, şi în civilizaţiile aflate într-un proces de descompunere. A fost principiul remarcabil din ultima fază a Imperiului Roman, cu abolirea totală a libertăţii economice şi politice şi cu corporaţiile obligatorii. De fapt, fascismul italian s-a bazat cu bună ştiinţă pe modelul roman. Germania nazistă a impus la fel de deschis controlul asupra muncii şi eliminarea tuturor focarelor de putere politică şi economică în afara statului partinic. Rusia stalinistă a fost o creaţie asemănătoare în toate aspectele esenţiale, deşi corporaţiile obligatorii ale muncitorilor erau numite sindicate, după modelul occidental. Toate aceste societăţi totalitare tindeau spre eliminarea completă a clasei de mijloc din sfera deciziilor economice sau politice, făcând ca, practic, populaţia să se împartă în elita oficială şi ceilalţi – vechii *honestiores* şi *humiliores* din perioada de decădere a Romei. Distincţia a fost dezvoltată cel mai vizibil în Rusia, unde statutul de membru de partid, acordat cu greu şi retras cu uşurinţă, a fost introdus ca o marcă a statutului de „om cinstit14. În plus, atât sistemul nazist, cât şi cel rus au început rapid să folosească munca sclavilor, conformându-se astfel modelului din ultima perioadă a Imperiului Roman, în care cei aşa-zis liberi o duceau doar un pic mai bine din punctul de vedere al mobilităţii şi al alegerii ocupaţiei.

Problema cu care s-a confruntat capitalismul în anii ’30 a fost posibilitatea de a se modifica suficient ca să evite această alternativă îngrozitoare. Concepţia predominantă era că, oricât de tentant ar fi să se ajungă la o mică intervenţie a statului în procesul economic,

rezultatul ar fi în cel mai bun caz ineficient, iar în cel mai rău caz dezastruos. Winston Churchill a exprimat această părere în 1929, când a prezentat bugetul: „[…] oricare ar fi avantajele politice ori sociale, în realitate şi ca regulă generală foarte puţine locuri de muncă suplimentare pot fi create prin împrumuturi şi cheltuieli ale statului". Un plan al intervenţiei statului pe aceste coordonate, propus de Sir Oswald Mosley în 1930, a fost respins de toate cele trei partide britanice. Dar începeau să apară fisuri în teoria convenţională. Marshall însuşi lovise în principiul competiţiei absolute; la fel făcuse şi Pigou. Amândoi au găsit argumente tehnice economice, derivate din pura teorie liberală, pentru a justifica intervenţia statului în anumite circumstanţe, în scopul de a crea „o alocare mai eficientă a resurselor". Spre sfârşitul vieţii, Marshall a descris ca „benefică" o „mişcare prudentă în direcţia îmbogăţirii săracilor pe seama bogaţilor" – cu toate că „socialiştii spun că e un pas în direcţia lor".

Procesul a fost continuat de discipolul lui Marshall, Keynes, unul dintre acei oameni providenţiali care, la fel ca Adam Smith, a întrupat o stare de spirit care se profila. În anii 1920 Keynes, care era un economist în slujba guvernului, dar şi profesor universitar, a criticat din ce în ce mai aspru aranjamentele monetare convenţionale. După părerea sa, regulile internaţionale erau „instabile, complicate, nesigure şi temporare". Economiile capitaliste erau silite să manevreze între inflaţie şi deflaţie; prima era „inoportună", cea de-a doua „nedreaptă". În afara cazului de hiperinflaţie, deflaţia era cea mai rea alegere, „deoarece este mai rău, într-o lume sărăcită, să provoci şomaj decât să-l dezamăgeşti pe rentier" (*Tract on Monetary Reform*, 1923). Agnostic în religie, era agnostic şi în economie; nu exista pentru el vreo „mână invizibilă":

Nu este adevărat că indivizii au în activităţile lor economice o „libertate naturală" normativă. *Nu* există vreo „convenţie" care să confere drepturi perpetue celor care Au sau care Dobândesc. Lumea *nu* este cârmuită de sus astfel încât interesele private şi sociale să coincidă întotdeauna. *Nu* este condusă aici, pe pământ, astfel încât ele să coincidă în practică. *Nu* este o deducţie corectă din Principiile Economiei ideea că interesul personal constructiv acţionează întotdeauna în interesul public. Nu este adevărat nici faptul că interesul personal e în general constructiv; cel mai adesea indivizii care acţionează separat pentru a-şi promova propriile interese sunt

prea ignoranţi ori prea slabi ca să atingă chiar şi aceste scopuri. Experienţa *nu* arată că indivizii, atunci când alcătuiesc o unitate socială, sunt întotdeauna mai puţin clarvăzători decât când acţionează separat (*Essays în Persuasion*, 1926).

Acest atac iconoclastic asupra teoriei clasice era corect. Dar ce anume ar fi trebuit să înlocuiască discreditata piaţă autoreglementată? Cum, şi când, şi în ce măsură, şi pe ce bază teoretică ar trebui ca statul să intre pe piaţă? Este important să înţelegem că J.M. Keynes nu a fost niciodată socialist. Unul dintre motivele pentru care teoriile sale au pătruns atât de repede în lumea convenţională a fost faptul că era un universitar cu poziţie înaltă, stăpânea doctrina convenţională şi contrazicea multe dintre presupunerile ei. În adâncul inimii lui, credea în capitalismul liberal nu numai deoarece socotea că are mai multe şanse să producă bunuri decât orice alt sistem imaginabil, ci şi din motive morale: considera că distrugerea libertăţii economice trebuie să ducă, în practică, la o scădere treptată a libertăţii politice. I-a spus odată lui Sir Roy Harrod (1938): „Economia este esenţialmente o ştiinţă morală, nu o ştiinţă naturală; cu alte cuvinte, foloseşte introspecţia şi judecata de valoare". împărtăşea părerea lui Dr. Johnson că într-o societate cârmuită de lege a face bani este o canalizare relativ nevinovată a motivaţiilor umane întunecate:

Sunt activităţi umane preţioase care, pentru a fi cu adevărat rodnice, au nevoie de stimulentul câştigului bănesc şi de cadrul proprietăţii private. În plus, datorită posibilităţilor de a câştiga bani şi de a dobândi averi particulare, pot fi canalizate în direcţii relativ inofensive înclinaţii umane periculoase, care, dacă nu-şi găsesc satisfacerea pe aceste căi, ar putea să se manifeste prin cruzime, printr-o goană lipsită de scrupule după autoritate şi putere personală şi prin alte forme de înălţare a propriei persoane. Este mai bine ca un om să-şi tiranizeze

contul la bancă decât concetăţenii (*Teoria generală a folosirii mâinii de lucru, a dobânzii şi a banilor*, 1936).[8]

După cum a spus mai târziu în *Democracy and Efficiency* (1939), dorea o cale de mijloc, „un sistem în care să putem acţiona ca o

[8] J.M. Keynes, op. cit., p. 376 (n. ed.).

comunitate organizată în scopuri comune şi pentru a promova dreptatea socială şi economică, respectând şi apărând în acelaşi timp individul – libertatea lui de alegere, credinţa lui, gândirea lui şi exprimarea acestei gândiri, iniţiativele şi proprietatea lui". Aceasta este o formulă nu pentru socialism, nici măcar pentru o economie mixtă, ci pentru reglarea ocazională de către stat a economiei ca întreg.

Keynes a reflectat timp de câţiva ani până să ajungă la prognoza sa; poate că nu ar fi făcut-o dacă nu ar fi trecut prin catastrofa de la începutul anilor '30. Căci avea nevoie, de fapt, să inventeze o nouă ştiinţă economică. Economia clasică avusese de-a face cu penuria, valoarea, alegerile, alocarea resurselor şi eficienţa; luase stocul de resurse aşa cum era, precum şi nivelul lor de utilizare, şi se ocupase de alocarea lor – prin intermediul pieţei, planificare sau printr-o combinaţie a celor două. Keynes a clasificat această formă de investigaţie „microeconomic"; pe ea a clădit „macroeconomia", folosindu-se de variabile globale, ca „venitul naţional", şi de cererea globală pentru a analiza şi a explica nivelul general al activităţii economice la un moment dat. În acest context, i s-a părut că a detectat o instabilitate descrescătoare inerentă a economiei ca întreg, adică o deficienţă a cererii globale care necesita un fel de acţiune compensatoare din partea guvernului. De ce exista această instabilitate descendentă? Din pricina unui defect al sistemului de economisire. Economisirea nu era o virtute invariabilă; putea să devină un viciu social dacă investiţiile nu foloseau în mod eficient economiile. Economisirea ajută creşterea economică doar dacă tendinţa de investiţie este puternică; dacă este slabă, economisirea tinde să o reducă şi mai mult. Prin urmare, armonia dintre interesul public şi cel privat se dovedea un mit, şi nu te puteai baza pe ea pentru a genera folosirea deplină a forţei de muncă. Acesta trebuia să fie obiectivul politicii de stat, guvernul echilibrând economisirea privată neinvestită prin propriile politici de cheltuire.

Teoria era clară; se potrivea cu toate faptele cunoscute. Chiar şi înainte de publicare, Keynes a prezis cu încredere că *Teoria generală* avea să „revoluţioneze felul în care gândeşte lumea despre problemele economice11. De fapt, Keynes a afirmat că democraţiile mai luminate se îndreaptă deja în direcţia dorită de el. În decembrie 1933, în *Open Lefter to Roosevelt*, el lăuda „experimentul bine chibzuit11 al programului New Deal: „Dacă eşuaţi, schimbarea raţională va fi

prejudiciată grav în întreaga lume, lăsând convenţionalismul şi revoluţia să o alunge. Dar dacă izbândiţi, peste tot vor fi încercate metode noi şi îndrăzneţe, şi am putea considera că instalarea dumneavoastră în funcţie reprezintă data primului capitol din noua eră economică11. În viziunea sa, aşa cum a explicat într-o scrisoare personală către Roosevelt din februarie 1938, New Deal nu mergea destul de departe în folosirea cheltuielilor publice pentru stimularea activităţii economice. Critica lui a fost adoptată, şi Statele Unite ale Americii au început să gestioneze deficite bugetare, aşa cum ceruse Keynes, cu toate că nu există vreo dovadă că Roosevelt însuşi a priceput argumentaţia keynesiană.

Al Doilea Război Mondial a fost cel care a marcat cu adevărat introducerea macroeconomiei keynesiene. De fapt, este imposibil să duci în mod eficient un război total fără vreo interferenţă cu cererea globală. Triumful real al lui Keynes a fost faptul că a convins guvernul britanic – şi, prin puterea exemplului, şi alte guverne – să folosească macroeconomia pentru a rezolva problemele postbelice. Este mai greu să gestionezi economia pe timp de pace, mai ales în perioada imediată de tranziţie, decât pe timp de război, şi Keynes se temea de prăbuşirile care au urmat înfrângerii Franţei napoleoniene şi Germaniei Kaizerului. În 1944, Sir William Beveridge a publicat lucrarea *Full Employment în*in a *Free Society*, scrisă de cinci keynesieni, Joan Robinson, Barbara Wootton, Nicholas

Kaldor, E.F. Schumacher şi Frank Pakenham; a fost urmată, în acelaşi an, de documentul oficial *White Paper on Employment Policy*, care a întrupat pentru prima dată doctrina keynesiană principală, potrivit căreia menţinerea unei cereri ridicate (şi, ca atare, a unei rate mari de ocupare a forţei de muncă) ar trebui să fie un obiectiv principal al politicii guvernamentale. Un fenomen paralel s-a înregistrat în Statele Unite ale Americii, unde American Employment Act, din 1946, accepta gestionarea federală a economiei. Trecând prin Congres, legea a fost temperată considerabil, dat fiind că se angaja nu la o ocupare deplină, ci „maximă" a forţei de muncă, care trebuia să fie compatibilă „şi într-un fel calculată astfel încât să alimenteze şi să promoveze libera iniţiativă competitivă". Însă adoptarea rapidă a strategiei de management keynesiene de către economiile europene, precum şi succesul ei empiric în SUA au dus la o acceptare treptată a doctrinelor lui Keynes la Washington. Triumful teoriei în cea mai mare

economie a lumii a fost salutat de preşedintele Kennedy într-un discurs ţinut la Yale, la festivitatea de acordare a diplomelor de licenţă, în iunie 1962, descris de unul dintre economiştii de frunte din SUA, Walter H. Heller, drept „cea mai cultă şi rafinată dizertaţie despre economie ţinută vreodată de un preşedinte". Arthur Schlesinger Jr. l-a numit pe Kennedy „neîndoielnic, primul preşedinte keynesian".

De fapt, teoria lui Keynes a devenit noua credinţă capitalistă. Aşa cum a spus discipolul şi biograful său, Sir Roy Harrod, în timpul primului seminar Keynes de la Universitatea Canterbury (1974):

[...] din cât ştiu eu, majoritatea oamenilor sunt acum keynesieni şi au fost aşa de câtva timp încoace. Nu vorbesc doar despre economişti ori profesorii care ţin cursuri în universităţi; oamenii cu picioarele pe pământ au devenit keynesieni, au acceptat această idee, că putem regla economia, putem regla cererea globală prin politicile noastre monetare şi fiscale [...] veţi constata că aceste idei sunt de la sine înţelese: sunt acceptate aproape universal.

Principalul motiv pentru aceasta, ca şi în cazul investirii lui Adam Smith în rolul de depozitar al adevărului, la începutul secolului XIX, este că teoria lui Keynes părea să corespundă funcţionării economice reale. Din 1945, timp de aproape treizeci de ani, aproape toate principalele economii capitaliste au avut rate de creştere mari. De exemplu, în anii 1950 cele douăsprezece economii citate mai înainte au avut în mod constant o creştere lentă medie de 4, 2%. Franţa, în mod tradiţional o ţară cu creştere lentă, a avut o medie de 4, 4, Elveţia de peste 5, Italia peste 6, iar Germania 7, 6. În toate economiile Europei Occidentale rata investiţiilor din anii '50 a fost iarăşi jumătate din cât fusese vreodată pe o bază constantă. În Germania şi Ţările de Jos investiţiile aveau o medie de 25% din Produsul Naţional Brut, în Norvegia erau şi mai mari, iar în alte câteva ţări europene depăşeau 20%. În plus, această formare masivă de capital se producea nu pe seama consumului privat, ci printr-o creştere lentă şi susţinută a standardelor de viaţă, în special ale lucrătorilor din industrie. Aceste tendinţe s-au prelungit pe parcursul anilor '60, până în anii '70. În ceea ce priveşte economiile „mature", „cea de-a doua Revoluţie Industrială41, între 1945 şi 1970, a fost lipsită cu totul de suferinţe, şi în mare măsură aşa au stat lucrurile şi în Japonia, unde s-au urmărit – şi s-au obţinut – investiţii şi rate de creştere mai mari pentru a ajunge din urmă Europa.

Care a fost cauza acestui fenomen care, pentru prima oară, a adus bogăţie unor popoare întregi şi care a părut să justifice capitalismul nu numai ca sursă de belşug pentru toţi, ci şi ca sistem care ar putea fi manipulat şi îmbunătăţit astfel încât să producă o creştere constantă într-un cadru stabil? Au existat oameni care au negat permanent meritele metodelor keynesiene. Susţineau că perioada îndelungată de înflorire ar fi apărut oricum. Oare nu stabiliseră Statele Unite ale Americii tiparul, exceptând perioada Crizei, între 1870 şi anii 1950, când avantajele resurselor naturale vaste, creşterea rapidă a populaţiei, relativa siguranţă faţă de efectele războiului şi relativa invulnerabilitate la pieţele de export – alături de mărimea absolută a economiei – au generat o rată înaltă de creştere continuă pe o perioadă foarte mare? La fel ca în cazul Revoluţiei Industriale înseşi, după ce aşa cum sporeşte încrederea prin reducerea temerii de eşec. Astfel, se poate spune că factorii obiectivi care au dus la o rată monstra capacitatea proteică de a se adapta la situaţiile şi la.

murile de pe toată suprafaţa pământului, dintr-odată întregul em, fără vreun motiv vizibil, s-a clătinat şi şi-a pierdut încreea în sine. Cum s-a întâmplat asta? De ce a fost nevoie să se o naţiune a arătat că este posibil un nou fel de activitate economică, altele găsesc căile de a o imita. În plus, experienţa creşterii îşi generează propriul elan, mai ales în rândurile manager şi întreprinzătorilor, precum şi ale oamenilor care îi finanţe de creştere postbelică înaltă şi susţinută, în special în Europa şi Japonia, au fost refacerea după război, eliminarea şomajului mascat, reducerea barierelor tarifare (câştig definitiv) şi impulsul de a ajunge la nivelurile de productivitate şi la standardul de viaţă din SUA. Mecanismul plăţilor internaţionale postbelice a funcţionat acceptabil în această perioadă, aşa încât nu au existat războaie din pricina comerţului şi tarifelor; este limpede că sistemul convertibilităţii, cu rate de schimb fixe, politici comerciale liberale şi un cod de comportament non-punitiv, a fost favorabil creşterii continue.

Dar, desigur, acest sistem de plăţi făcea el însuşi parte din formula keynesiană, funcţională datorită faptului că toate guvernele vizate aveau, în mod global, politici care promova cererea mare. Şi nu încape îndoială că nivelul enorm al invers tiţiilor, stimulat de cererea extrem de mare (şi de profiturii mari), a fost cel care a dus la creşterea susţinută a productivităţii, e a producţiei şi a standardelor de viaţă.

Ceea ce le-a dat diferitelor guverne curajul şi încrederea în sine să continue să stimuleze cererea a fost, neîndoielnic, faptul că ştiau că acţionează i în cadrul unei teorii convingătoare care acum avea sprijinul tuturor concepţiilor economice tradiţionale. Dacă Keynes nu poate pretinde meritul postum de a fi ajutat la boomul postbelic, atunci niciun gânditor din istorie nu poate aspira la meritul de a fi influenţat ceva.

Şi totuşi, chiar în momentul în care capitalismul, aşa cum. Învăţase Occidentul să-l gestioneze, fusese pus din nou pe picioare mai ferm ca oricând, îndeplinea constant toate speranţele, chiar şi ale celor mai ambiţioşi dintre partizanii săi, şi de

regiolulu F –, i 7

sistem, fără vreun motiv vizibil, s-a clătinat şi şi-a pierdut încrederea în sine. Cum s-a întâmplat asta? De ce a fost nevoie să se ia de la capăt lupta pentru capitalism, de astă dată pe un fundal cultural aproape cu totul potrivnic lui? Ne ocupăm acum, în sfârşit, de problemele anilor ’70.

CAPITOLUL 7

Panica ecologică

Esenţa civilizaţiei este căutarea metodică a adevărului, perceperea raţională a realităţii şi a tuturor faţetelor ei şi adaptarea comportamentului omului la legile ei. Câtă vreme urmăm calea raţiunii, nu ne îndepărtăm prea mult de cercul luminat al civilizaţiei. Duşmanii ei se află întotdeauna printre cei care, dintr-un motiv sau altul, neagă, distorsionează, micşorează, exagerează sau otrăvesc adevărul şi care falsifică procesele raţiunii. Civilizaţia a avut întotdeauna duşmani, cu toate că ei îşi schimbă mereu înfăţişarea şi armele. Marea artă defensivă constă în detectarea şi demascarea lor înainte ca răul pe care îl fac să devină fatal. „Iadul”, scrie Thomas Hobbes, „este adevărul văzut prea târziu”. Supravieţuirea este falsitatea detectată la timp.

Acceptarea teoriei keynesiene şi folosirea tehnicilor de gestionare economică bazate pe ea au reuşit până în 1972 să crească venitul naţional din ţările industriale avansate din America de Nord şi din Europa Apuseană până la de două ori media lui antebelică. Această creştere uriaşă a bunurilor şi serviciilor, mai mare decât a fost obţinută până atunci în vreun alt moment al istoriei într-o perioadă comparabilă, s-a produs fără suferinţe omeneşti şi, de fapt, a fost

însoţită de dezvoltarea rapidă a serviciilor sociale şi de o tendinţă lentă, dar persistentă, către egalizarea veniturilor. Capitalismul nu a fost doar principalul punct de sprijin al civilizaţiei; el s-a aflat, a apărut în procesul însuşi al civilizării omenirii.

Apoi, în 1972 şi în următorii trei ani, economia internaţională şi multe dintre marile economii naţionale care o alcătuiau au început să se comporte în feluri pentru care modelul keynesian nu oferea îndrumare; în feluri care, de fapt, păreau să-i contrazică ipotezele. Sistemul valutar internaţional, bazat pe parităţi fixe, s-a prăbuşit şi s-a produs o revenire la metodele mai primitive ale ratelor flotante. Lucrul şi mai important este că inflaţia lentă, dar continuă, care fusese o caracteristică a economiilor keynesiene – şi era acceptată ca fenomen concomitent cu creşterea a început să crească din ce în ce mai repede. În plus, noua inflaţie era însoţită de curente strâns legate de ea care păreau imposibile în analiza keynesiană – o reducere a dezvoltării şi o creştere a şomajului. Arta conducerii keynesiene fusese cârmirea corăbiei statului printre creşterea prea mare şi inflaţia mare, pe de o parte, şi creşterea prea mică şi deflaţie, pe de altă parte. Acum, tară vreun motiv evident, toate cauzele şi efectele asociate deveniseră confuze, şi lumea s-a pomenit confruntată cu o nouă combinaţie de rele: hiperinflaţie, rată mare a şomajului şi un ritm de creştere redus, zero sau negativ. Teoretic, conjunctura era imposibilă. Însă cifrele au arătat altceva. Prin urmare, teoria trebuia să fie greşită, şi keynesianismul a fost discreditat.

Aşa arăta raţionamentul. Dar era absurd să-l ataci pe Keynes. Keynes fusese un empirist şi un original care n-avea nicio treabă cu teoria – de fapt, ura teoria. Metoda sa era să examineze direct faptele şi apoi să încerce să le explice şi să născocească metode prin care să le facă faţă. Singura problemă a keynesianismului în anii ’70 era faptul că Keynes murise şi, ca atare, nu putea să-şi mai pună mintea excepţional de creativă să se ocupe de problemele lui. Desigur, el a reflectat epoca sa. Nu a studiat, deoarece nu existau materialele respective, efectele pe care sindicatele foarte bine organizate şi agresive le-au avut asupra inflaţiei salariale. După cum observase unul dintre cei mai importanţi discipoli, John Kenneth Galbraith, Keynes a detectat o instabilitate descendentă inerentă a economiei ca întreg, iar prognoza sa a ţinut cont de acest lucru; ceea ce nu a prevăzut el – deoarece nu exista nicio dovadă – a fost posibila dezvoltare a instabilităţii în direcţia

ascendentă. Însă Keynes nu-şi făcea iluzii în privinţa cumplitelor ravagii ale inflaţiei, încă din 1920 scrisese în *Economic Consequences of the Peace*: „Nu există vreun mijloc mai subtil, şi nici mai sigur, de a răsturna baza existentă a societăţii decât pervertirea monedei. Acest proces angrenează toate forţele ascunse ale legii economice de partea distrugerii, şi o face într-un fel pe care nici măcar un om dintr-un milion nu este în stare să-l diagnosticheze".

Aşadar, dacă o privim raţional, marerecesiune din anii '70 nu este o dovadă că gestionarea cererii e inutilă şi primejdioasă, precum şi o ocazie de a reveni la metodele primitive de controlare a pieţei sau la cruzimea totalitarismului. Dimpotrivă, este o invitaţie la lărgirea cunoştinţelor şi la perfecţionarea armelor noastre. Începem deja să explicăm unele dintre noile paradoxuri. Astfel, ca să citez un exemplu important şi caracteristic pentru felul în care criza poate fi întoarsă în folosul nostru, există studiul elaborat la Cambridge care a arătat pericolele creşterii impozitelor pentru a reduce cererea (Dudley Jackson, H.A. Turner, Frank Wilkinson, *Do Trade Unions Cause Inflaţioril*). Autorii au demonstrat că „imposibila" dublă asociere dintre rata mare a inflaţiei *plus* rata mare a şomajului şi rata mare a şomajului *plus* intensificarea mişcărilor muncitoreşti a coincis, pentru prima oară în istorie, cu pătrunderea masei salariaţilor din zona muncii manuale în reţeaua impozitării directe, dedusă la sursă din pachetul salarial. Prin urmare, pentru a obţine o creştere netă modestă a veniturilor a trebuit ca ei să ceară salarii mult mai mari. Întrucât firmele erau cele care plăteau suma brută, profiturile au scăzut şi astfel a crescut şomajul. Şi preţurile au crescut, aşa încât a crescut inflaţia, şi a urmat un nou ciclu de cereri salariale. Câştigător era statul corupt, care a sporit inflaţia în două feluri distincte. Astfel, se prea poate ca politicile de conducere keynesiene care în anii '60 vizau în primul rând restrângerea inflaţiei – impozite directe mari – să fi făcut cel mai mult pentru creşterea ei în anii '70.

Şi totuşi, la un nivel mai profund, marea criză din anii '70, care trebuie să fie punctul de pornire pentru orice investigare a bolilor civilizaţiei noastre, nu a fost produsă doar de defectele tehnicii de conducere. Ele singure nu pot explica felul în care a fost exploatată recesiunea pentru a crea îndoieli în privinţa întregului scop şi a funcţionării economiei libere şi în privinţa sistemelor sociale democratice construite în jurul ei, precum şi strădaniile de comun

acord de a deturna Occidentul de pe calea progresului raţional. Este important să înţelegem că în toate civilizaţiile există elementele distrugerii lor. Fiecare aruncă o umbră: un *Doppelgänger* sinistru care îi neagă ţelurile, îi depreciază realizările, prezice şi unelteşte sfârşitul ei. În toate societăţile există nu numai creatori şi ziditori, ci şi propovăduitori ai Apocalipsei. Societatea noastră bazată pe creştinism, dotată cu un simţ acut al timpului, îşi are în mod necesar propria escatologie. În decursul istoriei, cei mai mulţi dintre membrii ei au crezut, cu o convingere mai mare sau mai mică şi cu diferite grade de iminenţă, că vine sfârşitul lumii. Timp de o mie de ani cronologia Sfântului Augustin, care spunea că a început cea de-a şasea epocă, şi ultima, a fost doctrina standard. De aici versul lui Donne: „M-am născut în ultima epocă a lumii". În secolul XVIII, cronologia amănunţită a creării lumii, realizată de arhiepiscopul Ussher, nu numai că a datat începutul, dar a socotit că trecuseră deja 5.500 din cei 6.000 de ani care ni s-au dat.

Totuşi, au existat dispute în privinţa momentului exact în care urma să aibă loc A Doua Venire. Ca atare, creatorii şi ziditorii au împins perspectiva undeva în spatele minţii lor, cam ca în raţionamentul lui Hamlet: „Dacă mi-a sunat ceasul acum, n-o să-mi sune altă dată, şi dacă n-o fi să fie altă dată, trebuie să fie acum; acum sau mai târziu, tot o să sune odată. Totul e să fii gata"[9]. Pe de altă parte, apocalipticii şi milenariştii au prezis necontenit evenimentul şi forma precisă pe care avea să o ia; şi, dată fiind această tendinţă a firii omeneşti, repetatele neîmpliniri ale profeţiilor exacte nici vorbă să-i împiedice pe oameni să creeze altele şi să creadă în ele. Şi mai remarcabil este faptul ca profeţia apocaliptică a supravieţuit venirii epocii laice şi a luat o formă mai materialistă. Marx, în prezentarea sa foarte amănunţită şi plină de imaginaţie a escatologiei capitalismului, poate fi descris ca ultimul dintre profeţii iudeo-creştini, sau primul dintre cei laici. Iar discreditarea viziunii lui Marx de către desfăşurarea reală a evenimentelor n-a împiedicat noile generaţii de gânditori de tip milenarist să o modifice şi să o actualizeze, ori să creeze noi escatologii laice. Orice conjunctură neaşteptată, brutală sau neliniştitoare este de

---

[9] Din Shakespeare, Teatru, trad. rom. de Ion Vinea, Editura Univers, Bucureşti, 1971 (n. i.).

ajuns ca să stârnească noi viziuni despre sfârşit, aşa cum a scris Yeats:

Totul se dărâmă; miezul nu mai ţine;

Anarhia pură peste lume vine.

Valul sângeratic pe drum e, pretutindeni A nevinovăţiei sărbătoare-i înecată;

Cei buni nimic nu cred, iară cei răi Plini sunt de forţă mistuitoare.

E sigur, revelaţia-i aproape:

E sigur, cea de-a Doua Venire e aproape?

Acest sindrom al simptomelor acţionează la multe niveluri ale societăţii noastre, după cum vom vedea. Dar în ce priveşte viitorul economiei libere internaţionale ia forma specială a escatologiei ecologice. Cele Patru Ultime Lucruri vor fi otrăvirea aerului, secarea solului, epuizarea resurselor naturale ale pământului şi înfometarea în masă a planetei suprapopulate.

Acest scenariu apocaliptic este prezentat exact în momentul în care, după cum a spus Sir Peter Medawar, ştiinţa a făcut ca „părerea obişnuită cea mai răspândită să fie că lumea are un viitor care trece mult dincolo de cele mai îndepărtate hotare ale lucrurilor imaginabile în mod raţional44. Alarmismul ecologic este caracterizat de o mare neîncredere în economia de piaţă şi, de fapt, încorporează multe aspecte ale mitologiei marxiste, în special ideea că societatea capitalistă creează şi apoi satisface dorinţe artificiale şi nechibzuite, fiind în ultimă instanţă autodistructivă. Însă este caracterizat într-o măsură şi mai mare de o teamă iraţională de ştiinţă. Viziunile lui sunt pline de demoni gotici care iau forma unor savanţi nebuni şi binefăcătorii lor lunatici prinşi în experienţe îngrozitoare care vor sfârşi prin a distrage omenirea. La un moment dat această formă de milenarism a văzut în bomba cu hidrogen agentul morţii; coşmarul popular din anii ’50 şi începutul anilor ’60 a fost o planetă pârjolită, pe care radiaţiile au făcut viaţa imposibilă; iar nivelul argumentaţiei – şi neînţelegerea felului în care funcţionează cunoaşterea şi ştiinţele – a fost ilustrat de un episcop anglican care i-a scris ziarului *The Times* cerându-le tuturor naţiunilor să fie de acord cu distragerea „formulei bombei termonuclearei Nivelul argumentaţiei nu a crescut, însă, dat fiind că războiul termonuclear nu s-a concretizat, s-a schimbat amplasamentul. Pericolele radiaţiei au fost reportate din escatologia termonucleara, dar sunt privite acum ca parte a unei ameninţări

permanente pe timp de pace reprezentată de cerinţele economiilor capitaliste şi urmărirea creşterii nelimitate.

Această nouă viziune a morţii se trage dintr-o tradiţie seculară care probabil că a fost ilustrată cel mai bine de melancolica lucrare publicată postum a lui Freud, *Disconfort în cultură* (1930). La fel cu alţi iraţionalişti melancolici, Freud a scris în termenii unei crize de nervi colective – ea însăşi o relicvă a darwinismului social, care compară societăţile cu indivizii. Desigur, n-are niciun sens să vorbim despre civilizaţia care are o criză de nervi; am putea la fel de bine să spunem că are hernie sau hemoroizi. Dar această folosire greşită a figurilor de stil este caracteristică escatologiei laice şi ajută la explicarea ororii adepţilor ei faţă de oamenii de ştiinţă, care sunt înfăţişaţi întotdeauna în plină activitate cataclismică sau violentă, cum ar fi „cucerirea14 spaţiului, vârstei etc. – expresii, se înţelege de la sine, născocite de gazetari, nu de oamenii de ştiinţă.

Ceea ce face ca escatologia ecologică să fie importantă şi periculoasă – şi, aşa cum vom vedea, distructivă – este că e parte dintr-o mişcare foarte amplă în Occident. Lobby-ul ecologist ar trebui să fie considerat capătul „respectabil" al spectrului ţăcăniţilor din clasa de mijloc, în care intră secte ca Ştiinţa Creştină, antivivisecţioniştii şi cei care fac cu fanatism campanie împotriva fluorurării rezervelor de apă. Însă acest lobby include un mare număr de intelectuali respectabili, şi chiar câţiva distinşi oameni de ştiinţă; prezintă interes din punct de vedere politic şi are chiar impact electoral. Unele dintre ipotezele sale au intrat, practic, în concepţia despre lume larg răspândită. Este important să înţelegem în ce fel, şi de ce, poate fi înşelătoare.

Primul lucru pe care trebuie să-l înţelegem este că există o contradicţie internă în filosofia anticreştere. Adepţii ei sunt împărţiţi între cei care spun că creşterea este intrinsec rea, indiferent dacă este sau nu posibilă, şi cei care spun că este imposibilă, indiferent de meritele ei morale, deoarece ne aflăm la limita resurselor. Însă cei din al doilea grup nu sunt neapărat eliberaţi de spaimele lor dacă se demonstrează că resursele noastre sunt, de fapt, suficient de mari pentru orice creştere previzibilă. Atunci ei se repliază pe argumentele centrate pe poluare, arătând astfel că sunt mai apropiaţi de primul grup decât ar vrea să recunoască. De fapt, este un lucru caracteristic pentru lobby-ul ecologist, ca pentru cele mai multe sisteme iraţionale,

ca atunci când este pus în faţa unei opoziţii raţionale să renunţe mereu la vechile argumente şi să pună în loc altele noi. Firește, osmoza este starea normală a teoriei invalide.

Aşadar, mai întâi trebuie să ne ocupăm de aceia – minoritatea – care se opun creşterii înseşi, pe motiv că ea constă în principal în crearea unor nevoi noi şi cu totul inutile prin intermediul aşa-numitei „societăţi de consum", şi că elementele dezirabile din interiorul ei sunt depăşite cu mult de cele indezirabile. Răspunsul, la nivelul primelor principii, este că omul pare să se împlinească prin imaginarea şi dobândirea de noi nevoi. Valoarea supremă a noilor obiecte pe care le creează nu poate fi stabilita decât prin testare şi experienţă. Unele sunt înlăturate, ca lipsite de valoare reală; altele, care sunt păstrate, îi îmbunătăţesc permanent condiţia. Dacă examinăm atent analiza amănunţită a creşterii recente, putem vedea că elementele benefice le depăşesc mult pe celelalte. Creşterea timpului liber, ca să folosim un termen stângaci pentru un lucru complex, a fost enormă. Un studiu american făcut de A.W. Sametz (1968) arată că, în vreme ce Produsul Naţional Bint al SUA a crescut de la 9, 4 miliarde de dolari în perioada 1869 – 1878 (în medie) la 315 miliarde în 1966, cheltuielile pentru ajutorul social şi timpul liber au crescut mult mai repede, de la 1, 2 miliarde la 240 de miliarde. Studii similare au ajuns pe căi diferite la aceeaşi concluzie. Şi acest lucru nu este surprinzător, dat fiind că odată cu mărirea ratei de creştere trebuie să scadă proporţia venitului necesar pentru produsele esenţiale şi, prin urmare, să crească posibilitatea de a alege a omului. Desigur, nu avem argumente pentru cei care cred că orice creştere a fericirii umane este indezirabilă; însă ei n-au şanse să fie vreodată altceva decât o minoritate lipsită de importanţă.

Mai substanţial este argumentul că o astfel de creştere, oricât ar fi de dezirabilă, este plătită mult prea scump din punctul de vedere al poluării şi al altor rele similare legate de industrie. În acest caz trebuie să ne ocupăm mai întâi de membrii lobby-ului ecologist care fac distincţia între economia capitalistă şi celelalte economii. Dovezile despre poluare din lumea liberei iniţiative sunt mult mai multe, pur şi simplu deoarece conştientizarea problemei a fost mai rapidă, ca şi calcularea amplorii ei şi eforturile de a o rezolva. Însă din ceea ce ştim despre economiile colectiviste, urmărirea îndeplinirii obiectivelor de producţie poate să fie la fel de distructivă ca urmărirea profiturilor.

Cunoaştem acum destul de bine distrugerile mari din zonele lacului Baikal, râului Volga şi mărilor Caspică şi Arai, precum şi din alte zone sovietice de deversare a deşeurilor industriale. Există o poluare accentuată a aerului în numeroase oraşe est-germane, cehe, sovietice, poloneze şi maghiare, şi poluarea

gravă a râurilor din tot blocul estic. De-abia din 1972 factorii de mediu au fost incluşi în criteriile de planificare pentru stabilirea programelor industriale ale Uniunii Sovietice şi ale sateliţilor ei. Nu numai că acţiunile împotriva poluării au apărut mai târziu decât în Occident, dar au fost mai puţin stringente, dat fiind că în statele colectiviste nu există loc pentru activitatea privată de agitaţie şi, prin urmare, pentru vreun lobby ecologist. Acest lucru reiese limpede atunci când se pot face comparaţii directe: astfel, încercarea de a elimina „poluarea sonoră" atunci când a fost creat transportul supersonic anglo-francez nu-şi are echivalentul în supersonicul sovietic care, în consecinţă, emite mult mai mulţi decibeli.

Prin urmare, deosebirea dintre poluarea capitalistă şi cea comunistă este falsă. Argumentul urmează aceleaşi linii de ambele părţi ale hotarului ideologic. Aşadar, să ne întoarcem către miezul problemei, care ţine de amploare. Cele mai multe profeţii ale Judecăţii de Apoi, ca *The Costs of Economic Growth* a lui E.J. Mishan şi studiul sponsorizat de Clubul de la Roma, *The Limits of Growth* (*Limitele creşterii*), elaborat de Dennis şi Donella Meadows, J. Randers şi W.W. Behrens (ca să citǎm două exemple foarte caracteristice), nu iau în considerare magnitudinea forţelor naturale. Natura face ca eforturile omului să pară mărunte. Astfel, savanţii israelieni de la Staţiunea de Agricultură a Deşertului din Beersheba consideră ridicolă teoria că metodele distructive de cultivare a pământului folosite de arabi sunt răspunzătoare de răspândirea deşertului în nordul Africii şi în Orientul Mijlociu: un asemenea grad de uscăciune reprezintă o problemă chiar şi pentru tehnologia modernă, ca să nu mai vorbim de posibilităţile arabilor medievali. De obicei deşertul este creat de o modificare relativ nesemnificativă a climei. În realitate, natura însăşi este un mecanism la scară gigantică atât poluant, cât şi de autocurăţare. Un uragan de intensitate medie eliberează energia a 100.000 de bombe cu hidrogen. Estimarea făcută de dr. Mishan, potrivit căreia existau (în 1967) în atmosferă 10 milioane de tone de poluanţi produşi de om, ar trebui să

fie comparată cu cele 1.600 de milioane de tone de gaz metan emanate anual de mlaştinile naturale. Până şi cirezile produc anual câteva milioane de tone de gaz metan; pădurile şi alte forme de vegetaţie emană anual 170 de milioane de tone de diferite hidrocarburi. Chiar dacă poluanţii artificiali creează într-adevăr probleme, lobby-ul ecologist are tendinţa să confunde problemele igienei industriale locale, la care se pot găsi uşor soluţii, cu mediul global, care nu este afectat. Monoxidul de carbon emis de ţevile de eşapament ajunge la 200 – 300 de milioane de tone anual. Aceasta afectează calitatea aerului din localităţi ca Los Angeles, şi autorităţile trebuie să rezolve problema. Dar nu a sporit media concentraţiei de monoxid de carbon din atmosferă, dat fiind că monoxidul de carbon (ca şi bioxidul de sulf) este produs de natură în cantităţi infinit mai mari decât cele produse de om. În unele privinţe, maşina – adesea identificată de lobby-ul ecologist ca principalul personaj negativ al creşterii economice – a antrenat o poluare mai mică, întrucât un studiu efectuat în Statele Unite ale Americii în 1972 arată că o maşină de mărime medie produce 6 grame de poluanţi pe milă, în vreme ce un cal produce 600 de grame de poluanţi solizi şi 300 de grame de poluanţi lichizi pe milă.

În vreme ce exagerează capacitatea poluantă a omului, cei care fac lobby ecologist subestimează în aceeaşi măsură capacitatea naturii de a se curăţa. Acei poluanţi faimoşi, vulcanii, expulzează uneori sute de kilometri cubi de cenuşă; dar foarte rar se întâmplă ca reziduurile atmosferice să nu fie eliminate în câţiva ani. Dar se ştie că aceia care fac lobby ecologist, deşi întreaga lor propagandă constă în prezentarea unor serii masive de cifre amănunţite, nu se pricep la mânuirea lor. De fapt, pentru ei folosirea cifrelor este mai degrabă o formă de retorică emoţională decât o ştiinţă exactă. Acest lucru este adevărat în special în ce priveşte nivelul zgomotului, clasificat ca „poluant" nociv. De exemplu, în Anglia, Noise Advisory Council[10] a hotărât în 1971 că 70 de decibeli este nivelul maxim care poate fi acceptat de cei care locuiesc lângă autostrăzi – se pare că nu ştia că un nivel de 90 de decibeli pe toată durata zilei este obişnuit în fabrici şi ateliere şi este desemnat ca maxim în codul de practică elaborat de Ministerul Muncii. Întreaga campanie împotriva supersonicului Concorde s-a bazat pe o

[10] Aprox. Consiliul Consultativ pentru Problemele Zgomotului (n. /.).

neînţelegere a naturii nivelurilor de zgomot şi a sistemului de calcul al decibelilor, precum şi pe ignorarea faptului că măsurarea şi acceptarea nivelurilor variază enorm nu numai de la o ţară la alta, ci şi în cadrul fiecărei ţări.

Cei care fac lobby ecologist sunt suspecţi mai ales atunci când se aşază la computer şi oferă previziuni îngrozitoare bazate pe calcule exponenţiale ale creşterii viitoare. Previziunea tehnologică, numită uneori futurologie, este un bun exemplu de pseudoştiinţă, căreia uneori îi lipseşte un fundal de cunoştinţe de specialitate bazat pe o experienţă de cercetare îndelungată şi plină de succes, şi care vădeşte tehnici defectuoase de obţinere a datelor şi judecarea eronată a elementelor care constituie un argument adecvat. Un computer nu este mai presus de materialele care au fost introduse în el; oricât de complex ar fi, nu conferă el însuşi autenticitate ştiinţifică. Dacă ipoteza fundamentală este concepută eronat, computerul complică eroarea. După cum a spus unul dintre criticii fiiturologiei, Martin Shubik, „computerizarea ineptă" este un exemplu de GIGI – „gunoi intră, gunoi iese". Şi adaugă: „Cantităţile uriaşe de informaţii produse de computer sunt în general un semn de treabă prost înţeleasă".

În cel mai rău caz, atacul împotriva creşterii şi accentul înşelător pus pe poluare pot provoca daune reale, deoarece neagă rolul vital pe care îl joacă creşterea în îmbunătăţirea fizicului uman şi a mediului şi în eliminarea formelor mai mari de poluare. Dacă în Anglia secolului XVIII ar fi existat un lobby ecologist puternic, e greu de imaginat cum ar fi putut avea loc Revoluţia Industrială – şi lumea occidentală ar fi şi acum condamnată să trăiască după standardele preindustriale. Ecologiştii reflectă, de fapt, nostalgia faţă de un trecut mitic. Astfel, dr. Mishan salută „Anglia din 1951" ca pe un soi de epocă de aur, „înainte ca maşina şi dezvoltatorii imobiliari să fi făcut hidoase oraşele şi periferiile noastre, înainte ca televizorul să ţină lumea într-o stare semibovină până la şase ore pe zi. […] Cerul de atunci nu era sfârtecat de avioane urlătoare şi nici aerul nu era plin de gazele de eşapament. Oamenii puteau să umble pe străzi şi să converseze fără să fie nevoiţi să strige ca să se audă unul pe altul". Întâmplător, în anul 1951 a fost ultimul şi cel mai mare val de smog londonez, care a ucis 5.000 de oameni şi a reprezentat un caz tipic de poluare din secolul XIX eliminat acum de ştiinţa dezvoltării. Adevărul este că, atunci când condiţiile naturale sunt lăsate să predomine, rata mortalităţii infantile tinde să

fie mare şi durata de viaţă mică. îmbunătăţirile condiţiei umane se datorează în mare parte eforturilor de creştere. Ca să dăm nişte exemple, în Anglia şi Ţara Galilor, în anii ’30, se înregistrau anual circa 25.000 de decese din cauza tuberculozei, iar acum sunt doar 1.000 (potrivit rapoartelor anuale ale Ministerului Sănătăţii); în Statele Unite ale Americii rata a scăzut de la peste 50 din 100.000 de oameni în perioada antebelică la circa 3 (rezumatele statisticilor guvernamentale ale SUA). Înainte de război existau 50.000 – 60.000 de cazuri de difterie în Anglia şi Ţara Galilor, mai ales în rândul copiilor, ducând la circa 3.000 de decese anual. În prezent, această boală a fost practic eliminată. În decursul aceleiaşi perioade, atât în Anglia, cât şi în SUA, mortalitatea infantilă a fost redusă de la 60 la mie până la 20 la mie. Printre alte boli tratate acum cu succes, sau rare, se numără poliomielita, tusea convulsivă şi scarlatina. Accidentele industriale mortale, 4.800 pe an în Marea Britanie în anul 1900, au scăzut la 1.600 în 1950, iar acum sunt sub 800.

Lobby-ul ecologist îi cuprinde şi pe cei care fac campanie împotriva folosirii animalelor în cercetările medicale şi în aşa-numitul „aventurism chirurgical” (transplanturi). Această ostilitate neagă sau ignoră faptul că, de exemplu, experienţele pe şobolani şi pe maimuţe sunt esenţiale pentru elucidarea mecanismului recurenţei ciclice a malariei. Malaria continuă să fie, din punctul de vedere al numărului de bolnavi, cea mai gravă boală a lumii, dat fiind că ucide anual 2, 5 milioane de oameni şi în orice moment minează sănătatea a alte peste 250 de milioane. Mulţumită experienţelor pe şoareci, lepra este acum, în sfârşit, pe cale de a fi eradicată. Transplantul, care, firește, necesită experimentarea pe animale, implică întreaga ştiinţă a imunologiei, una dintre marile chei din medicina clinică. Animalele sunt necesare şi pentru cercetările fundamentale în domeniul sintezei proteinelor şi mecanismelor ei, una dintre principalele linii de dezvoltare în mărirea resurselor de hrană.

Un caz în care este neîndoielnic faptul că lobby-ul ecologist a produs un rău demonstrabil este campania sa prost documentată, dar plină de succes, împotriva DDT-ului. Se ştie acum că efectele biologice nocive ale DDT-ului au fost mult exagerate şi sunt depăşite în mare măsură de avantajele lui. Şi totuşi, lobby-ul ecologist a făcut ca DDT-ul să fie interzis în Statele Unite ale Americii şi în multe alte ţări. În Ceylon interdicţia a dus la creşterea rapidă a ratei deceselor provocate

de malarie. În Suedia, o ţară deosebit de persecutată de lobby-ul ecologist, revenirea ravagiilor produse de insecte a dus la ridicarea interdicţiei; alte ţări au reacţionat mai rapid la invalidarea afirmaţiilor lobby-ului ecologist. Tehnica lobby-ului este să scoată în faţă o poveste-sperietoare şi apoi să treacă iute la una nouă atunci când investigaţiile ştiinţifice dovedesc că prima este neîntemeiată. De fapt, isteria publică declanşată de aceste sperietori este o mare piedică în calea controlului sistematic al poluării reale, deoarece după ce publicul îşi dă seama că a fost dus de nas nu mai ia în serios subiectul sau nu mai permite luarea măsurilor de precauţie care sunt, neîndoielnic, necesare.

Cele mai vulnerabile victime ale propagandei lobby-ului sunt oamenii din ţările subdezvoltate, care încă mai suferă din cauza unor aspecte grave ale poluării, eliminate sau reduse în foarte mare măsură în Occidentul avansat. Acestea sunt: calitatea proastă a apei, condiţii sanitare inadecvate sau inexistente, condiţii proaste de locuit, boli endemice – împreună cu toate celelalte rele ale malnutriţiei şi sărăciei cronice. Ele sunt consecinţe nu ale ratei înalte de creştere, ci ale creşterii reduse sau stagnării; iar dacă creşterea s-ar opri, sute de milioane de oameni ar încremeni în starea lor actuală. Ratele rezonabile de creştere din ţările avansate sunt esenţiale pentru creşterea ţărilor în curs de dezvoltare. Lobby-ul ecologist ignoră, de asemenea, faptul că până şi în ţările avansate săracii rămân numeroşi: şi în acest caz, creşterea continuă este singura lor nădejde – de exemplu, în Statele Unite ale Americii numărul celor aflaţi sub pragul sărăciei absolute a scăzut în deceniul 1959 – 1969 de la 39 la 24 de milioane, aproape în întregime datorită faptului că economia a avut o creştere medie anuală a productivităţii de 3%.

În realitate, mai degrabă în ciuda decât datorită lobby-ului ecologist, în ultimii ani s-au făcut progrese foarte mari în tratarea şi reducerea poluării. În Marea Britanie totalul emanaţiilor a scăzut de la 2, 3 milioane de tone în 1953 la 0,9 milioane de tone în 1968, şi continuă să scadă. În deceniul 1961 – 1970 concentrarea medie de emanaţii din zonele urbane britanice a scăzut cu 60%, iar concentraţiile de bioxid de sulf au scăzut cu 30%, în ciuda unei mari creşteri a emanaţiei ei; oraşele care au profitat de puterea conferită de Legea Aerului Curat, cum este Londra, au ajuns la rata de curăţare de 85% – media orelor de soare hibernal la Londra s-a dublat faţă de anii

’60 şi vizibilitatea s-a mărit de patru ori. Până în anul 1980 se aşteaptă ca Londra să elimine toate emanaţiile. Publicaţia oficială *River Pollution Survey of England and Wales* (actualizată în 1972) arată că procentul de râuri „foarte poluate” a scăzut de la 6, 4 în 1958 la 3, 7 în 1972, în vreme ce procentul de râuri complet nepoluate a crescut în aceeaşi perioadă de la 72, 9 până la 77, 4%. Povestea recentă a Tamisei arată că acum are mai multe varietăţi de peşte decât a avut în câteva sute de ani, şi poate mai multe ca oricând. Pe urmele Marii Britanii, Statele Unite ale Americii au votat Legea aerului curat (1963), Legea calităţii aerului (1967) şi Amendamentele Legii aerului curat (1970) care, împreună, până la sfârşitul acestui deceniu vor aduce o reducere spectaculoasă a poluării aerului din SUA. Curăţarea râurilor din SUA urmează acum un model similar celui britanic, chiar dacă este cu câţiva ani în urmă. Germania, Suedia şi Japonia au demarat programe la fel de ambiţioase. Progresul care s-a făcut până acum a dezminţit total prezicerile apocaliptice din *The Limits of Growth*, în care se afirmă, pe baza previziunilor computerului, că poluarea existentă ar putea fi redusă doar cu 25% într-un interval de o sută de ani. În realitate, 90 de procente din poluarea aerului din SUA vor fi eliminate în şapte-opt ani. De fapt, în tot acest sector s-a renunţat la afirmaţiile exagerate ale lobby-ului ecologist şi atenţia s-a îndreptat în altă parte.

Poluarea continuă să pună unele probleme foarte costisitoare. Astfel, în zona OECD cheltuielile implicate de reducerea oxizilor de sulf, oxizilor de azot şi a altor principali poluanţi industriali ai aerului sunt, în termeni strict financiari, mari; însă în termeni relativi nu reprezintă decât între 0, 2 şi 0,34% din PIB, iar costurile capitalului acestor programe sunt sub 1% din investiţia în acea zonă. Totul este doar o chestiune de proporţii şi de perspectivă. Din fericire, după dezechilibrul iniţial, sunt semne că guvernele încep să adopte o viziune mai raţională şi scot întreaga discuţie de pe tărâmul emoţiei, supunând-o criteriilor normale ale ştiinţei. Se naşte o nouă tehnică a economiei mediului. Astfel, unii „poluanţi” sunt clasificaţi acum ca benefici: apa caldă produsă de uzinele nucleare chiar a îmbunătăţit pescuitul în unele zone; particulele de sulfat de amoniu, caracteristice zonelor puternic industrializate, ca şi (în unele cazuri) anhidrida din atmosferă pot ameliora terenurile agricole. Unii poluanţi sunt nocivi la anumite niveluri, benefici la altele. Evaluarea poluării e nespus de complicată. În orice caz, poluarea nu este o funcţie a creşterii

economice, ci un caz de alocare eronată a resurselor. Ea apare în primul rând din cauza carenţelor din legile standard ale proprietăţii, care nu definesc drepturile din mediu şi, prin urmare, nu permit stabilirea costului încălcării lor. Odată ce acest principiu este acceptat deplin şi aplicat la toată gama posibilităţilor, evitarea poluării nocive poate fi introdusă în estimările industriale, la fel ca oricare alte cheltuieli. Aceasta este, fără îndoială, cea mai bună soluţie pe termen lung, deoarece îi permite controlului poluării să-şi stabilească în mare măsură propria politică. Desigur, în anumite cazuri vor fi menţinute garanţii sau interdicţii, şi pe moment, până ce va deveni eficientă economia controlului, aceste restricţii guvernamentale trebuie să fie foarte ample. Dar este deja cât se poate de limpede că un control al poluării nu e incompatibil cu rata înaltă de creştere; dimpotrivă, printr-o folosire mai eficientă a resurselor, nivelurile scăzute ale poluării vor fi un simptom al creşterii accelerate.

Spectrul poluării a generat, cel puţin o vreme, temerea larg răspândită că ritmul creşterii este mult prea rapid; spaima paralelă, legată de resurse, a fost şi mai serioasă, fiindcă presupunea că procesul de producţie industrială, cu a cărui scară se obişnuise lumea, trebuia să fie redus din cauza epuizării surselor de materii prime. Baza faptică a acestui al doilea raţionament fals este şi mai şubredă decât a celui dintâi. Ca şi în cazul altor aspecte privitoare la sfârşitul lumii, nu e vorba despre nimic nou. Acum un secol, Stanley Jevons, un economist de frunte, a prezis o penurie inevitabilă şi iminentă a cărbunelui. În ziua de azi, în ciuda unei creşteri a producţiei cu mult mai mare decât prevăzuse Jevons, se estimează că rezervele cunoscute sunt suficiente pentru 600 de ani. Rezervele minerale sunt întotdeauna, şi în mod necesar, subestimate. Estimările din timpul războiului, compilate în 1944, dacă nu ar fi fost corectate, ar fi prezis că până în anul 1973 SUA urmau să nu mai aibă cositor, nichel, zinc, plumb şi mangan; de fapt, în toate cele cinci cazuri, au fost descoperite în anii ’50 mai multe zăcăminte decât în sfertul de secol precedent. În 1925 se prezisese că în zece ani se va epuiza cositorul; patruzeci de ani mai târziu, *The Limits of Growth* (*Limitele creşterii*) îi mai acorda cincisprezece ani!

Aceste profeţii sumbre, la fel ca escatologiile ample din care fac parte, tind să treacă neobservate atunci când sunt dezminţite de evenimente, aşa cum se întâmplă întotdeauna.

Pentru cei a căror preocupare este sinceră, şi nu reprezintă doar

o nevoie emoţională, trebuie să subliniem faptul că termenul tehnic „resurse cunoscute" nu înseamnă nimic altceva decât rezervele despre care se crede că merită să fie exploatate comercial, având în vedere preţurile existente, cererea şi costurile explorării. Nu merită să se prospecteze mai mult decât pe o perioadă de producţie limitată. Un calcul arată că metalele ascunse până la adâncimea de un kilometru şi jumătate din scoarţa pământului sunt circa de un milion de ori mai mari decât „rezervele cunoscute" în prezent. Această supraabundenţă se reflectă în mod constant în revizuirile crescătoare ale cantităţii: rezervele de minereu de fier au sporit de cinci ori între 1960 şi 1973, rezervele de bauxită de şapte ori între 1950 şi 1972; consumul de cupru a crescut de patruzeci de ori pe parcursul secolului XIX, însă la sfârşit rezervele erau mai mari decât la început. În 1945 ajunseseră la 100 de milioane de tone metrice, iar în 1970, după ce fuseseră extrase între timp 93 de milioane de tone, existau 300 de milioane. Aceeaşi extindere nedefinită se poate aplica celor mai multe dintre celelalte minerale. Poate că nici n-ar trebui să folosim termenul „rezerve", deoarece implică ceva finit; cuvântul se aplică pur şi simplu la acele cantităţi care se întâmplă să fie pe linia de producţie, undeva între procesul de explorare şi cel de extracţie. Ecologiştii care îşi fac griji din pricina penuriei de materii prime estimată pe baza rezervelor seamănă întrucâtva cu agitatele Fiice ale Revoluţiei Americane care, din când în când, ţin morţiş ca aurul din Fort Knox să fie verificat în public, ca să se asigure că încă mai este acolo. Lumea nu-şi verifică rezervele reale de metale, din cauză că o costă mult şi n-are nevoie să ştie răspunsul. De fapt, printr-un paradox evident, accentul pus pe penurie tinde să restrângă rezervele, deoarece scade producţia şi, implicit, şi explorarea. Exact din acest motiv cei mai fanatici dintre opozanţii creşterii bat monedă pe această idee.

Zona în care pare să existe un temei real pentru o anume îngrijorare este viitorul rezervelor de hrană şi de petrol. Dar şi în această privinţă lobby-ul ecologist a apelat la o doză mare de mistificare, o parte din ea ridicolă. Omenirea a fost dintotdeauna îngrijorată că o creştere a populaţiei va afecta rezervele de hrană; sau, mai degrabă, dacă nu este îngrijorată că există prea mulţi oameni, este îngrijorată că nu sunt destule resurse. Multe dintre aceste studii (de exemplu, William Ramsay şi Claude Anderson, *Managing the environment*) se arată impresionate şi deprimate de viteza accelerată

cu care creşte omenirea. Omul există de peste două milioane de ani, dar agricultura nu a înlocuit vânătoarea decât prin 7.000 î.Hr., iar următoarea revoluţie, cea industrială, s-a produs de-abia acum două sute de ani. Pe de altă parte, la începutul erei creştine populaţia lumii era de aproximativ 250 de milioane. A fost nevoie de 1.650 de ani ca să se dubleze pentru prima oară, de 100 pentru a doua, de 70 pentru a treia, iar în prezent creşte cu 70 de milioane pe an. Un studiu al Organizaţiei Naţiunilor Unite prevede cifra de 6.800 de milioane până în anul 2000 şi de 25.000 de milioane după încă cincizeci de ani. Însă aceste cifre bazate pe creştere *extraponenţială* sunt ridicole. Dacă, de exemplu, acelaşi truc statistic ar fi aplicat creşterii producţiei de orez de pe subcontinentul indian din 1965 încoace – în sine un semn foarte încurajator –, în decurs de un secol lumea ar fi acoperită de un strat de orez de vreun metru! Nimeni în toate minţile nu presupune că acest lucru chiar se va întâmpla, după cum nu-şi închipuie că în secolul XXI, pretutindeni în lume, oamenii vor sta în picioare unii pe umerii altora. Ştiinţa demografiei este încă dezamăgitor de primitivă, însă experienţa înregistrată până acum sugerează că o scădere a ratei mortalităţii este urmată, mai devreme sau mai târziu, de o scădere a ratei natalităţii, în vreme ce cresc veniturile. Acesta este tiparul occidental universal, şi arată că leacul constă în continuarea creşterii economice – nu invers! în ţările în curs de dezvoltare, s-ar putea ca decalajul dintre scăderea ratelor mortalităţii şi scăderea ratei natalităţii – care, desigur, este perioada primejdioasă – să fie mult mai mic decât în faza corespunzătoare de creştere din ţările avansate, deoarece acum accesul la anticoncepţionale este, în general, mai larg. S-ar putea să vedem că rata de creştere a populaţiei atinge la sfârşitul acestui deceniu un platou şi începe să scadă, mai încet la început, în anii ’80.

În orice caz, problema reală nu este producerea de hrană suficientă. Lobby-ul ecologist insistă asupra ideii, popularizată iniţial de Garrett Hardin în *Biology*: *its Human Implications*, că din cauza celei de-a doua legi a termodinamicii omul este un „convertor de energie insuficient”, care are nevoie anual, de exemplu, de o tonă de peşte pentru a întreţine doar circa 150 de livre de protoplasmă umană. Această invocare a termodinamicii este tipică pentru modul în care se recurge cu dezinvoltură la conceptele ştiinţifice în scopul de a alarma publicul. Dacă a doua lege a termodinamicii este adevărată (o presupunere), atunci toată creaţiunea este o risipă colosală de resurse

naturale, dat fiind că toate activităţile sale au ca rezultat o continuă risipă de energie. Producerea cărnii este o modalitate costisitoare de a furniza proteine – întotdeauna a fost aşa. Oamenii tind să mănânce carne dacă îşi pot permite şi o pot obţine; iar societăţile în alimentaţia cărora intră un procent mare de came tind să genereze rate mari de creştere, prin mecanismul compensării. Dacă se dovedeşte că producţia de came risipeşte resursele naturale, costul va creşte rapid şi va reduce cererea de came. În privinţa cerealelor şi a altor alimente, afirmaţiile lobby-ului ecologist despre secarea solului, scăderea resurselor de îngrăşăminte, bolile grânelor şi altele asemenea rareori sunt analizate de experţi. Există foarte puţine probleme tehnice nerezolvate legate de creşterea rezervelor de hrană; greutăţile apar în domeniul obiceiurilor alimentare, distribuirii şi politicii. Dacă, *mirabile dictu*, tot pământul cultivat ar fi adus, de exemplu, la standardele din Ţările de Jos, am putea hrăni o populaţie mondială de 60 de miliarde. Problema reală nu este atât în planul economic, cât în cel social – nu hrana e produsul de larg consum cu cele mai mici rezerve, ci spaţiul. Presupunând că populaţia se va stabiliza odată cu creşterea veniturilor, va trebui să ne ocupăm de densitatea mare permanentă din vaste părţi ale lumii, şi analogiile cu regnul animal sugerează că aceasta este o sursă fertilă de tensiuni şi de catastrofe sociale.

Desigur, la fel ca în cazul proteinelor din came, legea cererii şi ofertei va funcţiona ori de câte ori se prevede o penurie reală sau posibilă a materiilor prime: într-o anumită măsură, piaţa va impune raţionalizarea pe baza preţului, iar acest lucru, la rândul său, va finanţa explorări suplimentare ale resurselor şi, prin urmare, se vor descoperi rezerve noi. Acest mecanism, foarte simplu, la drept vorbind, pare să nu fie înţeles de lobby-ul ecologist. Banca Internaţională pentru Reconstrucţie şi Dezvoltare a făcut unele calcule ipotetice în *Report on the Limits to Growth*: dacă preţul minereului de fier ar creşte cu 30 – 40%, rezervele s-ar dubla; dacă preţul cuprului s-ar tripla, rezervele ar creşte cu 800%. Principiul se aplică, în mod foarte semnificativ, la resursele energetice, mai presus de toate la petrol, acea zonă importantă în care discuţiile despre o posibilă penurie au o oarecare bază în faptele cunoscute. Aici, este adevărat, rezervele s-ar putea să nu acopere creşterea cererii la preţurile actuale. Însă această ultimă parte este cea capitală. Cererea a crescut în medie cu 8% pe an; efectul creşterii preţurilor ar putea să o încetinească până la 4%. Un studiu

efectuat de A.J. Surrey şi A.J. Bromley, de la Sussex University Science Policy Research Unit, arată că, dacă diferenţa e completată din alte surse convenţionale de energie, am mai putea avea rezerve de petrol pentru circa 300 de ani, lăsând ca acea creştere de 4% să se acumuleze într-un total echivalent cu de opt ori rata de producţie din 1973; şi, în orice caz, într-un interval estimat cu generozitate la treizeci de ani, vor fi în producţie surse mai puţin convenţionale.

Prin urmare, după cum a arătat în acea vreme Banca Mondială, aşa-numita „criză a energiei" a fost o criză a politicii, nu a naturii. Pentru a o rezolva nu era nevoie decât de o schimbare progresivă şi neperturbatoare a politicii preţurilor. În schimb, panica stârnită de lobby-ul ecologist – care, se înţelege de la sine, are mai multă influenţă asupra guvernelor mai puţin rafinate – a făcut statele exportatoare de petrol să tripleze brusc preţurile petrolului. Ocazia a fost războiul arabo-israelian din 1973, însă el nu a reprezentat decât un pretext, dovadă că iranienii, care nu aveau vreun conflict cu Israelul sau cu Occidentul, au insistat cel mai mult pentru creşterile masive. Au fost impresionaţi de argumentul că cerinţele nesăţioase de petrol la preţ scăzut ale creşterii occidentale îi jefuiau de cel mai mare, aproape singurul, capital naţional, şi au prins din zbor ocazia oferită de război ca să facă statele arabe să se conformeze.

Panica petrolului – trecerea neprevăzută de la costurile mici la costurile mari ale energiei – a fost un dezastru major pentru civilizaţia noastră. Aproape peste noapte a transformat o încetinire de rutină a economiei mondiale într-o criză uriaşă, de departe cea mai gravă din anii '30 încoace. A pus capăt boomului keynesian care durase treizeci de ani, a reînviat spectrul – de fapt, realitatea – şomajului masiv în statele avansate, a adus ratele de creştere la zero, sau chiar la creştere negativă, şi a generat în economia liberă şi în societăţile libere de peste tot o criză de încredere de tip nou şi distructiv. Ceea ce a făcut ca revoluţia preţurilor din Orientul Mijlociu să fie şi mai eficientă în oprirea creşterii occidentale a fost faptul că altă campanie a lobby-ului ecologist a izbutit să întârzie deschiderea noilor câmpuri petrolifere uriaşe de pe coasta nordică a Alaskăi. Ca să zicem aşa, fanaticii au tras de două ori pe sfoară Occidentul[11].

---

[11] în original, brought down the West with both barrels, joc de cuvinte

Dar, în vreme ce ţintele evidente ale lobby-ului erau aşa-zişii bogaţi, săracii au fost cei care au avut cel mai mult de suferit. În statele avansate, creşterea redusă, zero sau negativă a provocat hiperinflaţie şi reduceri imense ale cheltuielilor publice, care s-au repercutat în mod inevitabil asupra educaţiei, asistenţei sociale, pensiilor, spitalelor, locuinţelor asigurate de stat şi proiectelor de combatere a sărăciei. Astfel, lobby-ul ecologist – în esenţă şi aproape prin definiţie o mişcare a clasei de mijloc, care de obicei locuieşte în cartiere aflate în agreabila zonă suburbană – a adus pedeapsa păcatului creşterii pe capetele nevinovate ale sărăcimii urbane din cele mai mari oraşe occidentale. Însă pedeapsa a fost şi mai dureroasă pentru ţările sărace ale lumii. Majoritatea nu au surse proprii de energie, în afară de forţa apei, şi programele lor de dezvoltare depind în mare măsură de petrolul importat. Triplarea preţului le-a contrazis prognozele şi a antrenat peste tot reduceri masive ale obiectivelor. Efectele au fost deosebit de grave în agricultură, unde tractoarele şi irigaţiile bazate pe consumul de petrol de-abia deveniseră prezenţe obişnuite în peisajele africane şi asiatice. La epuizarea preţioaselor resurse s-a adăugat decizia inevitabilă a Occidentului de a stopa programele de ajutare a altor naţiuni – mai ales din cauză că electoratul şi contribuabilii occidentali tindeau să confunde statele arabe producătoare de petrol cu sărmanii destinatari ai programelor, care erau cele mai demne de milă victime ale acelor state. Nu vom cunoaşte niciodată efectele economice exacte ale „loviturii de stat” date de lobby-ul ecologist din punctul de vedere al suferinţei şi morţii oamenilor. Însă în primăvara anului 1976 Subcomitetul pentru Ajutor în Străinătate al Camerei Comunelor din Marea Britanie a publicat un document în care s-a calculat că în acel moment în Lumea a Treia peste 500 de milioane de oameni erau aproape de pragul foametei. Au existat şi consecinţe politice. În Africa, climatul economic a întărit forţele care abăteau noile state de pe calea democraţiei parlamentare către regimul autoritarist şi teroarea exercitată de poliţie şi armată. În Asia, a doborât cea mai mare democraţie din lume, India, care în 1975 a renunţat la libertate, cel puţin pentru o vreme, şi astfel a confirmat viziunea pesimiştilor care

---

intraductibil: barrel - „baril", „butoi"; to give somebody both barrels - „a trage pe sfoară" (n. t.).

susţineau că libertatea occidentală nu poate fi exportată. În cele din urmă, revoluţia preţurilor a adus tulburări chiar şi în statele exportatoare de petrol, deoarece scăderea cererii mondiale le-a redus în mod real venitul naţional – inflaţia preţurilor principalelor mijloace de producţie şi bunuri de consum de folosinţă îndelungată occidentale deja anulase efectele măririi preţurilor petrolului exportat. Prin urmare, şi ele au fost silite să-şi reducă programele de dezvoltare. Una dintre ţările cele mai lovite a fost Iranul, care la începutul anului 1977 a fost silit să apeleze la împrumuturi. Singurul câştigător a fost arhetipul statului totalitar, Uniunea Sovietică, al cărei prestigiu a crescut şi care şi-a întărit puterea militară şi politică, în vreme ce bogăţia Occidentului scădea şi încrederea în sine i se destrăma.

Acest episod, mai mult decât orice altceva de la al Doilea Război Mondial încoace, a afectat încrederea civilizaţiei noastre în propriul viitor şi a făcut-o să-şi pună întrebări. L-am examinat pe îndelete, deoarece ne arată cât de vulnerabile sunt în faţa forţei iraţionalului chiar şi societăţile aşezate pe cele mai solide temelii, şi cât de puternice sunt emoţiile şi instinctele care îl fac pe omul occidental educat să-i accepte minciuna, nu adevărul. Din păcate, acesta nu este singurul exemplu de duşman al societăţii. Totuşi, e o bună introducere în modurile de gândire iraţionale care dospesc sub suprafaţa culturii noastre considerate logică şi ştiinţifică. Haideţi să le examinăm acum mai amănunţit.

CAPITOLUL 8

Trâmbiţe nelămurite

O modalitate importantă prin care civilizaţia noastră este făcută să fie vulnerabilă la atacul duşmanilor săi (şi al falşilor prieteni) e subminarea adevărului lingvistic. Limbajul este un lucru ciudat. E fluxul sangvin al culturii noastre, veritabila infrastructură a civilizaţiei; după cum a spus I.A. Richards, limbajul este „o completare, şi face ceea ce intuiţiile senzaţiilor însele nu pot să facă". Cu ajutorul cuvintelor, adaugă el, putem să combinăm zone ale senzaţiei care în mod firesc nu s-ar alătura niciodată. Prin urmare, cuvintele „sunt ocazia şi mijlocul acelei creşteri care e nesfârşita străduanie a minţii de a se pune în rânduială. Iată de ce avem limbajul. Nu este un simplu sistem de semnalare. Este instrumentul întregii noastre dezvoltări distinctiv umane, a tot ceea ce ne face să le depăşim pe celelalte vieţuitoare11. Aşadar, limbajul are tăria sau flexibilitatea umanităţii înseşi; însă el

reflectă şi feluritele slăbiciuni ale naturii omeneşti. Cuvintele pot fi prostituate şi dezmăţate, vătămate prin folosinţă, folosinţă greşită sau intenţie, făcute să fie neadevărate sau înşelătoare, devalorizate sau exagerate, puse, cum s-ar zice, să stea în cap ori întoarse pe dos.

Există, de fapt, o analogie foarte strânsă între cuvinte şi monede, care sunt în mod fundamental creaţii umane. Un cuvânt abia făurit are obiectivitatea şi inocenţa unui ban nefalsificat. Mânuit de oameni, este supus curând procesului de inflaţie sau deflaţie, şi dobândeşte caracteristici morale sau imorale. După cum observa Hobbes, cuvintele sunt investite curând cu calităţi pe care nu le posedă intrinsec: „Cuvintele sunt jetoanele oamenilor cu scaun la cap, îşi fac socotelile cu ajutorul lor; dar sunt moneda smintiţilor". Fiecare cuvânt îşi pune o mască şi, prin urmare, aşa cum a argumentat Ruskin în *Of King's Treasuries*, suntem înconjuraţi de cuvinte mascate „pe care nu le pricepe nimeni, dar pe care le foloseşte toată lumea, şi majoritatea oamenilor luptă pentru ele, trăiesc pentru ele ori chiar mor pentru ele, închipuindu-şi că înseamnă asta, sau aia, sau altceva dintre lucrurile care le sunt dragi".

Aşadar, păstrarea adevărului curat al cuvintelor este o luptă constantă şi fără sfârşit, la fel cu păstrarea sursei de bani; însă este şi mai necesară pentru apărarea civilizaţiei. De fapt, e prima linie de apărare, căci dacă putem împiedica subminarea cuvintelor vom face ca duşmanilor civilizaţiei să le fie extrem de greu să acţioneze în feluri mai concrete. Să examinăm acum unele dintre felurile în care este atacat limbajul. Luăm ca temă limba engleză nu pentru că ar fi singura limbă supusă abuzurilor, ci pentru că este cea de frunte, în care noile agresiuni tind să se manifeste prima dată. De asemenea, are un aspect internaţional, dat fiind că e limba comerţului şi diplomaţiei mondiale, şi tot mai mult a comunicării internaţionale – 88% din toată literatura ştiinţifică şi tehnică se publică întâi în limba engleză sau e tradusă imediat în limba engleză. De asemenea, este cea mai apropiată de un limbaj mondial pe care l-am putea avea în viitorul previzibil. Şi apoi, limba engleză mai are şi nişte calităţi şi defecte speciale care o fac să fie câmpul de luptă ales pentru războiul de care ne ocupăm în acest capitol. Este uriaşă, cu peste 700.000 de cuvinte, şi creşte rapid; mai este şi folosită jalnic de rudimentar de vorbitorii ei. Vocabularul obişnuit al unui anglofon mediu este de numai 600 de cuvinte, şi experimentele de monitorizare efectuate de Bell Telephone

Laboratory arată că un grup de 100 de cuvinte obişnuite reprezintă peste 75% din toate conversaţiile. Prin urmare, limba engleză reflectă bine superficialitatea şi vulnerabilitatea civilizaţiei noastre, precum şi rezervele ei de putere.

Şi totuşi, primul principiu care trebuie înţeles este că atacurile asupra limbii engleze nu pornesc întotdeauna, nici măcar de obicei, din intenţii rele. Măcar de-ar fi aşa! Duşmanii civilizaţiei sunt întotdeauna mai uşor de înfruntat când sunt îndrăzneţi şi ies la lumină, uriaşi şi hâzi. Limbajul este în special victima celor bine intenţionaţi, fiindcă, încă din primele faze ale utilizării şi dezvoltării lui, oamenii au devenit conştienţi de puterea cuvintelor de a răni, şi astfel societatea a creat eufemismul. Nu e nevoie să-i căutăm originea, care e foarte veche; modernă este proliferarea lui evidentă şi necontenită. În anii 1790, Benjamin Franklin a făcut o listă cu 228 de eufemisme obişnuite în vremea sa; acum sunt câteva mii, adesea ştampilate cu proto-legalitatea caracterului oficial sau chiar cu legalitatea deplină a ideologiilor obligatorii. Scopul este de a reduce durerea prin mascarea sau schimbarea cuvântului. De fapt, avem de-a face cu o „lingvistică a fericirii" – firește, fericire iluzorie sau cu ceea ce ar putea fi numit mai exact „somo-semantică", un proces prin care este indusă o amorţeală somnolentă a simţirii prin măsluirea adevărului unui termen. „Semantică", desigur, vine din termenul grec *simantikos*, „semnificativ", şi este remarcabil faptul că într-o lume somo-semantică dorinţa de a lipsi de sens o expresie este considerată virtute, iar insistenţa asupra sensului este privită ca pedanterie: de aici derivă expresiile în care „semantica" e folosită în sens depreciativ – *simply a question of semantics* (adică „nu contează"), sau *let's not argue about semantics*[12].

Este adevărat că un eufemism poate sluji unui scop pozitiv; de fapt, poate – cu toate că foarte rar – să fie inspirat. În 1962, hotărârea preşedintelui Kennedy de a numi blocada Cubei „carantină" a ajutat la evitarea unui război mondial, cu toate că se poate argumenta că aici nu a fost vorba de un eufemism, ci de acurateţe. Tot aşa, şi în mod mai obişnuit, eufemismul poate să izvorască dintr-o intenţie generoasă nepotrivită. Astfel, Winston

---

[12] în traducere liberă, „aceeaşi Mărie cu altă pălărie" şi, respectiv, „hai să nu despicăm firul în patru" (n. /.).

Churchill, care s-a dovedit adesea un apărător al adevărului lingvistic şi care, pe drept cuvânt, a schimbat în 1940 denumirea „Local Defence Volunteers”[13] în „Home Guard”, a scris în 1943 o minută (publicată în Anexa la *The Grand Alliance*): „Sper că denumirea «Centre de hrănire comunală» nu va fi adoptată. Este o expresie odioasă, care sugerează comunismul şi azilul de săraci. Propun să le numiţi «Restaurante britanice». Toată lumea asociază cuvântul «restaurant» cu o masă bună, şi ar putea să aibă măcar numele, dacă nu pot avea nimic altceva11, însă aici se recunoaşte că intenţia era necinstită şi, în realitate, a avut un efect opus celui dorit. Chiar dacă era cu adevărat odios, „Centru de hrănire comunală” era o denumire corectă a unui lucru odios, şi singurul rezultat al propunerii lui Churchill, care a fost adoptată, a fost să facă din denumirea „Restaurant britanic” un sinonim pentru mâncarea respingătoare servită în condiţii revoltătoare. De fapt, „Restaurant britanic” a devenit un fel de contradicţie fundamentală, sinonim cu „antirestaurant”, sporind astfel în mod nedrept reputaţia deja nedorită a Angliei în privinţa bucătăriei dezgustătoare.

Eufemismul modern, pe care Churchill l-a definit corect ca „a le da oamenilor numele, dacă nu pot avea nimic altceva”, funcţionează bine rareori, în cazul în care funcţionează totuşi, chiar şi pentru o vreme. Limbajul suferă, însă durerile sărmanilor nu sunt alinate în acest fel. Şi totuşi, această practică ia amploare, şi nicio listă nu mai poate spera acum să fie exhaustivă. Un copil retardat este „copil cu dezvoltare târzie”; un infirm e „persoană cu handicap”; săracii sunt „grupuri cu venituri mai reduse” sau „mai puţin privilegiaţi”; surzii sunt „persoane care aud greu”; cocioabele sunt „case sub nivelul standard”; nebunii sunt „bolnavi mintal”, iar beţivii sunt „alcoolici”; un ins devine „cetăţean” sau „membru al naţiunii”, iar bătrânii sunt „cetăţeni vârstnici” sau, mai rău, „geriatrici”. Ouăle nu sunt mari sau mici, ci „extra, medii sau standard”; ieftin devine „conform bugetului”, „cumpătat” sau „economicos”; gunoierii (sau *binmen*[14] în nordul Angliei) au devenit „colectori de reziduuri”, paznicii de noapte au devenit „agenţi de securitate”, iar femeile de serviciu, care pentru

---

[13] Voluntarii pentru Apărarea Locală (n. /.).

[14] Literal, „tomberonari" (n. t.).

scurtă vreme au devenit „doamnele de serviciu", sunt acum „ajutoare pe timpul zilei" (dacă sunt angajate într-o familie) sau „persoane care fac curăţenie" (în birouri). De fapt, capacitatea oamenilor de rând de a se obişnui cu eufemismul – şi, astfel, de a nu ţine cont de el – este aproape infinită. Bărbaţii şi femeile de acum se tem de o tromboză coronară la fel de mult cât se temeau de un infarct, artrita reumatoidă nu este mai puţin odioasă decât guta, iar durerile de gât şi de ochi provoacă exact la fel de multă suferinţă şi acum, când li se zice laringită şi conjunctivită.

Ca să fim drepţi, eufemistul are o sarcină ingrată. *Criminal boy* şi *criminal girl* au devenit *juvenile delinquent*, dar acest termen, la rândul său, a devenit repede peiorativ şi a fost schimbat iar în *young offender*[15]; dar nici cea din urmă formulă nu izbuteşte să ascundă realitatea urâtă, ducând în plus cu gândul la faptul că un delincvent tânăr va ajunge curând unul bătrân, cum se întâmplă de obicei. De asemenea, aproape invariabil apare o anumită pierdere sau distorsionare a înţelesului. Un surd nu este în mod obligatoriu o persoană care aude greu; handicapat nu înseamnă neapărat acelaşi lucru cu infirm. Rezultatul este un anumit grad de confuzie. Waifs and Strays Society transmitea un sens foarte limpede; reîncarnarea ei somo-semantică, Children's Aici Society[16], este mai puţin clară: ajutor pentru ce anume, şi pentru care copii? Hospital for the

Crippled and Deformând din Nebraska este acum Orthopaedic Hospital[17] din Nebraska. Sensul nu este acelaşi, e mai redus.

Ineficienţa „lingvisticii fericirii11 (în afară de deteriorarea limbajului) se vede din faptul că un eufemism trebuie curând să fie înlocuit cu altul. Nu există vreun eufemism definitiv care să fie mulţumitor. În Statele Unite ale Americii, săracii au fost reclasificaţi oficial ca *needy*, apoi *deprived*, apoi *underprivileged*[18]. Ultimul termen este expus obiecţiei reale că un privilegiu nu mai are niciun sens dacă îl primeşte toată lumea – presupusul obiectiv al activităţii de asistenţă

---

[15] „Infractor minor", „infractoare minoră", „delincvent juvenil" şi, respectiv, „tânăr delincvent" (». t.).

[16] Aprox. Societatea pentru orfani şi copii vagabonzi, respectiv Societatea pentru ajutarea copiilor (n. (.).

[17] Spitalul pentru infirmităţi şi diformităţi, respectiv Spitalul ortopedic (n. t.).

[18] „Nevoiaşi11, „lipsiţi11 şi, respectiv, „mai puţin privilegiaţi11 (n. t.).

socială. După cum a semnalat un filolog, o definiţie corectă a unei persoane mai puţin privilegiate este cea căreia, de exemplu, nu i se permite să devină membră a partidului comunist într-un stat de tip sovietic, sau a unui sindicat într-o ţară occidentală. În orice caz, formula „mai puţin privilegiat11 a devenit repede, la rândul ei, peiorativă şi a fost înlocuită de *disadvantaged*[19] – expus aceleiaşi obiecţii din punctul de vedere al sensului strict.

Aceleaşi probleme au apărut atunci când era vorba despre săraci în sensul colectiv sau naţional. S-a considerat că ţările sărace s-ar împotrivi să fie numite sărace, cu toate că asta erau şi de acest lucru se plângeau. Au fost numite „înapoiate11; dar aceasta a ridicat obiecţia (nu foarte solidă) că „înapoiat11 implica faptul că starea în care se aflau era din vina lor. Pentru a îndeplini cerinţele ONU, termenul a fost schimbat în „subdezvoltat11, definit de *Webste*rul din 1961 „care nu reuşeşte să ajungă la potenţialul nivelului economic şi standardului de viaţă din cauza lipsei de capital, a tehnicienilor calificaţi, a asistenţei medicale sau a unor trăsături culturale greu de schimbat11. Dar acesta, la rândul lui, a fost curând discreditat şi înlocuit cu „în curs de dezvoltare11 (*developing*), o utilizare evident greşită a limbajului, întrucât implică ideea că ţările „avansate11 sau „celelalte11 sunt stagnante sau devin retrograde. Şi când anume nu se dezvoltă o ţară, într-un sens sau altul? Dar iată că dezvoltarea însăşi a intrat acum în dizgraţie, şi se preferă termenii *emerging* sau *emergent*[20], care sunt practic lipsiţi de sens, dar vag laudativi; de asemenea, conform regulilor actuale de falsitate internaţională, aceste naţiuni sunt descrise ca „neimplicate11 sau „nealiniate11, cu toate că au în comun o caracteristică, aceea de a vâna în haită în Organizaţia Naţiunilor Unite.

Dincolo de problemele legate de ţările sărace se află spectrul rasei, un mare dizolvant al adevărului verbal. În zilele noastre, aproape toate expresiile legate de rasă şi culoare pot fi numite „cuvinte de evitare11 – adică încercări, de obicei zadarnice, de a ocoli o jignire sau de a preîntâmpina acuzaţiile de prejudecată. Dar, desigur, în cele din urmă nu există evitare, căci adevărul, asemeni săracilor, e mereu

---

[19] „Dezavantajat11 (n. /.).

[20] Aprox. „care iese la iveală11 (n. t.).

alături de noi. *Nigger* era odinioară un „cuvânt de evitare11, al cărui rost era să nu provoace o jignire. În scurt timp a ajuns să fie detestat, iar apoi a fost folosit anume pentru a jigni; acum este folosit frecvent de către negrii cei mai sensibili la chestiunea rasială, dar numai între ei. *Negro*, cu sau fără majusculă (folosirea majusculelor a fost introdusă ca să mai îndulcească lucrurile), este acum jignitor; *black*, care a fost cândva foarte jignitor, pe moment este nu numai acceptabil, ci tradiţional şi standard în folosirea interrasială. Drumul haotic şi ilogic al lingvisticii rasiale este presărat cu mormintele expresiilor bine intenţionate care aveau rostul să evite ori să ascundă într-o anumită măsură adevărul primitiv: „indian occidental născut la Londra11, „african născut în Marea Britanie11, „indian oriental11, „asiatic occidental11, „colorat11, „ne-alb", „minoritate rasială11 şi aşa mai departe. Un nou-venit jalnic este „etnic11, un nonsens în acest context. Iniţial însemna

„Ne-evreu", „barbar păgân" şi, prin derivaţie, „membru al Unei naţionalităţi". Nu are nimic de-a face cu culoarea sau rasa jjj Statele Unite ale Americii a fost folosit greşit la început ca un „cuvânt de evitare", parte a unei distincţii ciudate în care „minoritate rasială" implica „negru" sau „colorat", în vreme ce „minoritate etnică" implica grupuri de persoane (albe) de origine europeană. Acum a fost devalorizat şi mai mult, prin implicarea lui „negru" într-un sens cultural; astfel, „dans etnic" este baletul negru, iar un Centru de Studii Etnice este o facultate din cadrul unei universităţi rezervate exclusiv negrilor, unde sunt „studiate41 forme de *Black Power*.

Uneori diferenţa dintre „cuvintele de evitare" şi cele opuse lor, „cuvintele de înfruntare" sau „cuvintele de luptă", este minusculă şi inexplicabilă, şi nu reflectă nimic altceva decât straturi arheologice de folosire în situaţii explozive. Astfel, *Aslan* a fost folosit prima dată în 1563, *Asiatic* în 1631; ambele provin din limba greacă, *asianos*, *asiatikos*, sufixul – *atic* este grecescul *atikos*, care înseamnă „de felul"; de aici provin cuvintele „automatic, „cromatic", „adnatic", „hanseatic" etc. La un moment dat, *Aslan* a fost eliminat din dicţionare, ca arhaic, fiind preferat *Asiatic*; acesta a intrat în limbajul colonial oficial şi a atras oprobriul; aşa încât acum *Aslan* este corect şi *Asiatic* a devenit tabu, iar numele unui ziar celebru este *The Aslan Review încorporating The Asiatic Review*.

Utilizarea actualmente corectă a „cuvintelor de evitare" le dă oarecare bătaie de cap guvernelor. Cuvinte sau expresii ca „alocaţie de şomaj", „ajutoare", „beneficiu de şomaj", „Asistenţa Socială", multe dintre ele perimate sau în curs de perimare, sunt pietre de mormânt pe vechi câmpuri de bătălie politică. O mare parte din gândirea oficială s-a consumat în încercările de a evita cuvântul „prăbuşire"; astfel, am avut „depresiune", „recesiune", „ciclu de afaceri; şi o bună parte din jongleria necinstită a vizat *unemplovment*, *high employment*, *underemployment*, *full employmem şi overemployment*, *lăsând să planeze o adevărată confuzie în* privinţa sensului exact al *unemployment figures*[21] oficiale, cu riscul ei interpretări greşite larg răspândite şi, astfel, al unor consecinţe primejdioase pentru politica economică.

Cu cât ne apropiem mai mult de miezul politicii şi de supremul război al expresiilor, cu atât se înmulţesc „cuvintele je evitare". Cuvintele pot să ucidă; „Moare din pricina unui cuvânt lung" spune Carla despre Marchiz în *Brideshead Revisited*. Când anume un război nu este război? Atunci când, de pildă, este „despărţirea combatanţilor" (Sir Anthony Eden despre Suez, 1956), „o acţiune a poliţiei" (preşedintele Truman despre Coreea, 1950), o „luptă" (Robert Kennedy despre Vietnam, 1960). În cazul Coreei, episodul a fost redefinit ulterior ca război de către o Curte de Apel, ceea ce le-a permis unor companii de asigurări să scape de obligaţii, şi asemenea factori financiari au determinat uneori terminologia de evitare în cazul uciderii de civili şi al distrugerilor (s-a afirmat că evenimentele de la Newark şi Watts au fost revolte, insurecţii, rebeliuni sau tulburări). Însă, de regulă, rostul pe care îl au „cuvintele de evitare" sau somo-semantica în politică este să amăgească electoratul, opozanţii sau pe cei neutri. După cum a remarcat un filolog, în vreme ce în zona publicităţii, educaţiei şi economiei folosirea cuvintelor echivoce tinde să fie în direcţia supraestimării flagrante, în zona uciderii şi distrugerii masive tendinţa este de atenuare şi minimalizare. Astfel, capacitatea de a purta un război este „apărare", o forţă de atac cu bombardiere şi rachete este „forţă de descurajare"; a duce un război preventiv este

---

[21] „Şomaj", „rată mare de angajare a forţei de muncă", „rată mică de angajare a forţei de muncă", „angajare totală a forţei de muncă , „depăşirea capacităţii de angajare a forţei de muncă" şi, respectiv, „cifre legate de Şomaj" (n. t).

„lansarea unei lovituri preventive”; armele sunt *hardware*, iar trupurile sunt *software*; formele de violenţă grotescă sunt „interdicţie” şi „război de uzură”, iar cele mai ucigătoare arme sunt descrise ca „sofisticate” sau „antipersonal”.

În această lume de coşmar, un număr uriaş de victime este acoperit de termeni ca „pacificare” sau „menţinerea păcii11, moartea unor milioane este descrisă ca „acceptabilă” sau „inacceptabilă”, „lipsa de credibilitate” este o perifrază pentru minciună, iar oamenii de stat încurajează astfel de infirmi verbali ca *defoliate*, *overkill*, *failsafe*, *escalate**, care au rostul de a ascunde realitatea distrugerii la o scară nemaivăzută. Şi aşa, de asemenea, simpla ucidere a nevinovaţilor se face prin raiduri sau raiduri ale comandourilor, de către luptători pentru libertate sau din gherile. În politică, aşa cum se întâmplă şi în război, adevărul este adesea prima victimă.

Cuvintele şi expresiile folosite ca mai sus sunt tot „cuvinte de evitare” sau somo-semantice, în sensul că servesc la anestezierea sau amortizarea reacţiilor la realităţile îngrozitoare. Dar există şi un grup tot mai mare de cuvinte cu adevărat „politice” al căror sens a fost schimbat, sau eliminat, sau inversat cu bună ştiinţă, în scopuri josnice. Multe dintre ele sunt cuvinte absolut esenţiale în procesul politic, care cândva au fost importante şi pline de sens. Acum sunt doar carapace moarte sau goale, stoarse de ultimul strop de conţinut, sau simpli termeni insultători. În ultima categorie, de exemplu, intră *racist*, forma corectă fiind *racialist*, rădăcina este *racism*, definit ca presupunerea ca trăsăturile şi aptitudinile psihoculturale sunt determinate de rasa biologică, şi că rasele se deosebesc între ele în mod decisiv. Definiţia „rasei” care se aplică acestor termeni este „fond caracterizat prin combinaţii mai mult sau mai puţin distincte de trăsături fizice transmise descendenţilor”. Aceasta ar părea că îi dă rasismului un oarecare statut ştiinţific sau o justificare intelectuală. În realitate, politica a făcut din „rasism” un cuvânt tocit care adăposteşte termeni mai precişi, ca „bigotism”, „intoleranţă”, „prejudecată” şi „discriminare”. Desigur, termenul „discriminare” însuşi a fost devalorizat, dat fiind că

— Aprox. „Desfoliere”, „supraînarmare”, „infailibil” şi „escaladare”.

I

(» o.

Însemna cândva „a face deosebirea între" şi avea o valoare bine definită. Acum implică ideea că utilizatorul condamnă persoana care discriminează, în afară de cazul în care este o „discriminare pozitivă", ceea ce înseamnă discriminare în favoarea unui grup care a fost mai înainte discriminat: printr-un paradox mult îndrăgit de „lingvistica fericirii", această formă de rasism este sănătoasă şi lăudabilă.

Alt cuvânt care a fost împins de politică în zona lipsei de sens sau a confuziei este „democraţie". George Orwell observa că „în cazul unui cuvânt ca democraţie, nu numai că nu există o definiţie acceptată universal, dar încercarea de a crea o definiţie întâmpină împotrivire din toate părţile". Persistenţa folosirii eronate a cuvântului „democraţie" a pus o presiune asupra altor cuvinte folositoare: astfel, „social-democrat" înseamnă politician de centru de extremă dreaptă anticomunist; o „democraţie populară" sau o „republică democrată" este o formă de stat comunist totalitar. „Libertate" sau „liber" pot fi folosite în mod peiorativ sau aprobator. Expresia „lumea liberă" este folosită în mod agresiv de opozanţii comunismului; Radio Europa Liberă a căpătat tonuri de militarism şi alte atitudini ale „Războiului Rece". Iniţiativa liberă este atacată de sindicaliştii care consideră totuşi că negocierea liberă a contractului colectiv de muncă este un drept sfânt cu care au venit pe lume. De fapt, cuvântul „liber" a devenit atât de otrăvit sau devalorizat, încât încercăm să-l evităm – lucru deloc uşor, dat fiind că are atâtea utilizări. După cum scrie Orwell în anexa la *1984*: „Cuvântul *liber* încă mai exista în nouavorbire, dar nu putea fi folosit decât în afirmaţii ca «Acest câine e liber de purici» sau «Câmpul ăsta e liber de buruieni»".

Lumea comunistă, a căutat să-şi adjudece „liber" şi „libertate", precum şi „democratic" şi „republică", şi astfel să le golească de sens, dar s-a îndepărtat de „liberal", pe care îl foloseşte ca termen insultător, la fel ca pe „cosmopolit". De fapt, s-ar putea scrie o carte întreagă despre utilizările succesive ale cuvintelor „libertate" şi „liberal", sau despre grupurile de expresii din jurul termenilor „drepturile omului", „drepturi civile" şi „libertăţi civile". Aici, modelarea de către politică a creat o confuzie totală. *Right* – cuvântul anglo-saxon fiind *rint* – se trage din indo-europeanul *reg*, care este *straight* sau *king*[22]. Cuvintele

[22] „Drept", respectiv, „în linie dreaptă" şi „rege" (n. t.).

care provin din aceeaşi rădăcină sunt *rajah*, *regal*, *royal*, *rule*, *rich*[23]. *Oxford English Dictionary* defineşte „drept" ca: „Ceea ce este în armonie cu echitatea sau cu lumina naturii; ceea ce este corect sau datorat din punct de vedere moral; pretenţie justificată, pe temeiuri juridice sau morale, de a avea sau de a obţine ceva, sau de a acţiona într-un anumit fel". În lumina acestei definiţii şi a altor-definiţii similare ale „dreptului", este foarte greu să te lămureşti în privinţa înţelesului unor astfel de expresii, folosite foarte des, ca „drepturile omului" sau „drepturi civile". Dicţionarele se contrazic între ele, şi chiar pe ele însele. Unele pun în opoziţie drepturile civile cu cele politice, ceea ce face ca expresia „drepturi civile", aşa cum este folosită în prezent, să fie un nonsens. De exemplu, *Webste*rul din 1961 numeşte „drepturi civile" „acele drepturi de care te poţi bucura fără să faci parte din clasa conducătoare, fără sprijin sau conducere guvernamentală", însă exact acestea sunt drepturile pe care se zbat să le obţină cei care fac campanie pentru drepturile civile. Şi mai izbitor este faptul că „drepturile civile", interpretate astfel încât să includă eforturi de a corecta dezechilibrul rasial, cum sunt transportul nediscriminat al elevilor cu autobuzul, „discriminarea pozitivă" şi reglementările privind locuinţele multirasiale, contrazic în mod direct libertatea civilă, aşa cum este definită în *Webster*. „Libertate faţă de amestecul arbitrar al guvernului, în special prin negarea puterii guvernamentale, iar în SUA în mod special aşa cum este ea garantată de Constituţie".

Pe urmele acestor confuzii lingvistice principale tropăie batalionul compact al cuvintelor şi expresiilor „politice", folosite fără referire la sensul lor adevărat, ci conform unui cod profesional sau hieratic: progresist, unitate, pace, agresiune, iubitor de pace, provocare, mercenar (şi echivalentele lui nepeiorative: voluntar, expert, tehnician), revoluţie culturală şi imperialism social, şovin, complex militar-industrial, neamestec, solidaritate, monopolist, huligan, acolit, sectant, demolator, egoism naţional şi şovinism al puterii, diversionist, revizionist, deviaţionist, dogmatic, capitulaţionist, conglomerat, multinaţional şi aşa mai departe. Procesul de devalorizare continuă tară remuşcări, şi, cu toate că în general comuniştii şi stânga internaţională sunt de departe principalii vinovaţi,

---

[23] „Rajah", „regesc/maiestuos", „regal", „regim/eârrnuire", „bogat" (n. /.).

în niciun caz nu sunt singurii. Printre victimele recente se numără „moderat", folosit acum în mod eronat pentru a descrie suporterii unei coaliţii de centru, şi „legitim", pentru a face deosebirea dintre „stânga legitimă", care acţionează în interiorul tradiţiei democratice, şi extrema stângă. Este extraordinară repeziciunea cu care cuvinte valoroase şi exacte se dezintegrează din pricina folosirii greşite, sau sunt contaminate. După cum spune T.S. Eliot:

Cuvintele se încordează.
Plesnesc şi uneori se frâng sub povară.
De efort scapă, alunecă, pier.
Se ofilesc de imprecizie, nu vor să stea locului.
Nu vor să stea liniştite.[24]

Acest atac constant şi din ce în ce mai intens împotriva unui obiect vulnerabil ar putea să fie mai puţin periculos dacă destul de mulţi oameni bine intenţionaţi ar fi pregătiţi să apere din interior limba engleză. Dar nu există suficient de mulţi oameni educaţi din lumea anglofonă care să aibă acces profesional la structura limbajului sau să utilizeze cuvintele cu destul de multă atenţie şi acurateţe încât să alcătuiască o trupă eficientă de *vigilantes*[25]. În realitate, mulţi dintre cei educaţi persistă în folosirea eronată a cuvintelor. Printre cuvintele maltratate atât de des în zilele noastre se numără: *arguable* (în loc de *uncertairi*), *dilema* (în loc de *choice*), *mentality* (*disposition*), *authentic* (*true*), *vulnerable* (*weak*), *dijferenţial* (*difference*), *entitlement* (*right*), *phenomenon* (*fad*), *hopefully* (în sensul de *I hope* sau *it is hoped*), *alibi* (*excuse*), *viable* (*workable*), *chronic* (*severe*), *ambience* (*surroundings*), *idiosyncratic* (*odd*), *ambivalence* (*ambiguity*), *nostalgia* (*regret*), *redundant* (*out of work*) şi *dichotomy* (*partition*) [26].

Cauza acestei folosiri eronate este dorinţa arogantă de a-i înspăimânta ori de a-i impresiona pe cei mai puţin educaţi. Limbajul

---

[24] T.S. Eliot, Burnt Norton, trad. rom. de Sorin Mărculescu, în Opere poetice. 1909-1962, Humanitas Fiction, Bucureşti, 2011 (n. ed.).

[25] Grupuri de autoapărare formate în diverse comunităţi (n. t.).

[26] Discutabil (nesigur), dilemă (alegere), mentalitate (dispoziţie), autentic (adevărat), vulnerabil (slab), diferenţial (diferenţă), îndreptăţire (drept), fenomen (fapt), aprox. „în mod încurajator" (în sensul de „sper că" sau „lumea speră că"), alibi (scuză), viabil (funcţional), cronic (grav), ambianţă (mediu înconjurător), idiosincratic (ciudat), ambivalenţă (ambiguitate), nostalgie (regret), redundant (şomer), dihotomie (divizare) (n. t.).

este unul dintre acele câmpuri în care grupurile sociale sau profesionale tind să construiască din vorbărie sau din folosirea specială garduri electrice care să le delimiteze teritoriul şi să interzică apariţia intruşilor. Iată, de exemplu, un câmp minat caracteristic al administraţiei publice, creat cu grijă ca să-i avertizeze pe politicieni să nu se bage (ca să nu mai vorbim de marele public). Este un decret (britanic) de la sfârşitul anilor '40: „În categoria alunelor (nu de pământ) (altele decât arahidele), termenul «alune» se referă la acele alune, altele decât arahidele, care în cazul în care nu exista acest Decret nu ar fi fost calificate ca alune (nu de pământ) (altele decât arahidele) în virtutea faptului că sunt alune (nu de pământ)". În acelaşi fel, juriştii profesionişti îi descurajează pe ne-jurişti, ca în Legea asigurărilor naţionale britanice din 1964 (anexa I, partea a II-a): „În cadrul acestei părţi din anexă, o persoană care a depăşit vârsta la care poate fi pensionată şi nu este asigurată trebuie să fie tratată ca o persoană salarizată care ar fi asigurată dacă ar avea vârstă mai mică decât cea de pensionare şi care ar fi o persoană salarizată dacă ar fi asigurată11.

Ambele citate acţionează ca nişte câini de pază: le zic nepoftiţilor „hârrr-mârrr11 – nu vă apropiaţi. Acum există o listă uriaşă de „cuvinte hârrr-mârrr11 pe care le folosesc politicienii, birocraţii, promotorii educaţiei, economiştii şi multe alte grupuri aflate în poziţii de autoritate deplină sau de cvasiautoritate, fără să dea mare atenţie înţelesului real al acestor cuvinte, ci în scopul de a crea o impresie generală de cunoaştere, competenţă şi putere. Cum ar fi: *programming*, *divisive*, *cost-effective*, *counter-productive*, *pluralist*, *bilateral*, *adumbrate*, *encapsulate*, *purposive*, *meaningful*, *charisma*, *catalyst*, *pragmatic*, *pervasive*, *context*, *participation*, *resources*, *implement*, *integrate*, *macro- şi micro –*, *optimum*, *abrasive*, *utilize*, *ongoing*, *parameters*, *orientation*, *structured*, *permissive*, *confrontation*, *complex* (*nouri*), *integrate*, *marginal*, *unilateral*, *growth-point*, *amenities*, *potenţial*, *significant* (în sensul de *more*" sau „*big*"), *continuing dialogue,* *environment.* **27**La o examinare superficială a

---

[27] Programare, divizant, eficient din punctul de vedere al costului, contraproductiv, pluralist, bilateral, a prefigura, a încapsula, deliberat, plin de sens, charismă, catalizator, pragmatic, penetrant, context, participare, resurse, a implementa, a integra, macro- şi micro-, optim, coroziv, a utiliza, în curs,

documentelor oficiale publicate de guvernele american şi britanic în ultimii ani am putut culege de zece – douăsprezece ori mai multe astfel de „cuvinte hârrr-mârrr11 decât mai sus. Aceste cuvinte şi expresii sunt vehiculate în primul rând în lumea universitară, fiind preluate în cea mai mare parte din expresiile tehnice din economie, sociologie şi ştiinţele naturii. Apoi, cum funcţionarii publici se întâlnesc cu „experţii" din comisii, împrumută de la ei termeni şi apoi îi pasează ministerelor, aceşti termeni sunt aruncaţi în marele rezervor politic şi astfel ajung la public, prin intermediul presei.

Firește, pe universitari îi supără vulgarizarea cuvintelor „lor", şi îşi întăresc permanent gardurile electrice pentru a-şi proteja terenul. Aceasta înseamnă că scot la iveală alte cuvinte de prin ungherele întunecoase ale lexicului şi le aduc în limbajul academic, folosindu-le în lucrările lor. Printre cuvintele academice la modă folosite de cei mai importanţi profesori universitari (nu neapărat incorect) se numără următoarele pe care le-am remarcat: *gnosis* (*knowledge*), *topology* (*place*, *location*), *hermeneutics* (*interpretatiori*), *exegesis* (*explanation*), *epistemology* (*science of knowledge and method*), *entropy* (*transformation*), *sclerotic* (*hardening*), *doxology* (*praise*), *taxonomy* (*classification*), *ontological* (*study ofbeing*), *helix* (*spiral*), *paradigm* (*pattern or example*), *polysemy* (*capacity to mean different things*), *synapse* (*junction*), *morphology* (*dealing with formation*), *neologism* (*new word*), *monad* (*unity*), plus un corp de elită al altora care tropăie şi rânjesc – *numinous*, *osmosis*, *synoptic*, *construct*, *typology*, *hieratic*, *animist*, *eschatology*, *strophe* şi *androgynous***28**. Pe scurt, toate aceste cuvinte sunt deja prelucrate de profesorii universitari pentru o eventuală folosire publică pe post de „cuvinte hârrr-mârrr". Iar între

---

parametri, orientare, structurat, permisiv, confruntare, complex (substantivul), a integra, marginal, unilateral, punct de creştere, facilităţi, potenţial, semnificativ (în sensul „mai mult" sau „mare11), dialog continuu, mediu înconjurător (n. t.).

28 Gnoză (cunoaştere), topologie (loc, amplasament), hermeneutică (interpretare), exegeză (explicaţie), epistemologie (ştiinţa şi metoda cunoaşterii), entropie (transformare), sclerotic (care devine dur), doxologie (laudă), taxonomie (clasificare), ontologic (legat de studiul fiinţei), elice (spirală), paradigmă („tipar" sau „exemplu"), polisemie (capacitatea de a a avea mai multe sensuri), sinapsă (joncţiune), morfologie (legat de alcătuire), neologism (cuvânt nou), monadă (unitate) - şi, respectiv, sacru, osmoză, sinoptic, construct, tipologie, hieratic, animist, escatologie, strofă şi androgin (n. t.).

timp, desigur, păzesc moşiile profesorale. Iată-l, de exemplu, pe George Steiner, într-o carte recentă, *După Babei*, cum face zarvă mare ca să nu cuteze nimeni să-i încalce proprietatea: „Omonimele, paronomasia, cognatele acustice şi semantice, seturile sinecdocale, analogiile, şirurile asociative proliferează, se unduiesc cu viteză maximă, uneori cu o logică incongruentă, însă doldora de subînţelesuri, la suprafaţa conştiinţei".

Dispreţul faţă de astfel de pretenţii este exprimat cel mai bine de comentariul maliţios al lui Jane Austen din *Mănăstirea Northanger*: „Nu sunt în stare să vorbesc atât de bine încât să fiu de neînţeles". Producerea neclarităţii, atunci când este deliberată, este o insultă la adresa raţiunii şi, prin urmare, la adresa civilizaţiei; iar atunci când este accidentală e semn de incompetenţă. Necazul este, aşa cum a arătat Sir Peter Medawar, că mulţi acceptă un silogism fals: „Raţionamentul profund este greu de înţeles: această lucrare este greu de înţeles; prin urmare, această lucrare este profundă". În realitate, toţi marii filosofi s-au străduit să se exprime cât mai limpede posibil. De exemplu, Descartes, într-o scrisoare către traducătorul francez al lucrării sale *Principii filosofice* (1644), spunea că cititorii de rând ar trebui să fie în stare să priceapă ce vrea el să spună, deoarece în scrierile sale nu este nimic „pe care să nu-l poată înţelege deplin, dacă îşi dau osteneala să cerceteze". Declinul limpezimii s-a arătat odată cu Kant, un filosof extrem de greu de înţeles, care a făcut neclaritatea să pară respectabilă. Însă în niciun caz nu acesta îi era scopul: nu putea suporta să scrie neclar. În introducerea la a doua ediţie a *Criticii raţiunii pure* (1776) li se plângea cititorilor că nu e în stare să facă mai mult şi îşi exprima speranţa ca alţii să-i aducă la lumină înţelesul.

Aşadar, civilizaţia este apărată cel mai bine atunci când toţi cei cu autoritate şi influenţă se unesc pentru a folosi cuvintele în sensul lor real şi corect şi pentru a denunţa folosirea lor greşită şi falsificată. Dar, în acelaşi timp, trebuie să păzim şi să întărim folosirea creativă a cuvintelor. În vreme ce evităm mistificarea şi neclaritatea, trebuie să recunoaştem că există două feluri de claritate verbală, cea practică şi cea care produce iluminare, comparabile cu diferitele feluri de lumină. După cum a spus dr. Johnson despre Dryden: „Grozav îi mai plăcea să păşească pe muchia înţelesului, acolo unde întunericul şi lumina prind să se amestece". Operaţiunea verbală, foarte obişnuită în poezie, prin care obstacolul iniţial sporeşte în cele din urmă profunzimea

înţelegerii seamănă cu arta *chiaroscuro* a pictorului, în care densitatea umbrelor face ca zonele luminate să fie şi mai strălucitoare.

Această folosire a limbajului nu numai că este legitimă, dar e o parte din însuşi miezul civilizaţiei în aspectele sale metafizice. Cuvintele sunt magice, în sensul că pot fi creative. Toate cuvintele au nuanţe mai estompate şi mai intense, şi în combinaţiile crupiale pot să capete o rezonanţă extraordinară. Au istorie şi pedigri, şi contexte speciale în viaţa noastră. Pentru o comunitate, spune Sir Thomas Browne, limbajul ei este „o lecţie hieroglifică şi umbrită despre întreaga lume". Omul raţional şi civilizat ştie că în anumite momente emoţionale şi dramatice trebuie să fie invocată metafizica, şi că folosirea specială a cuvintelor este o modalitate de a face acest lucru. Iată de ce, de exemplu, la nunţi şi la înmormântări cuvintele trebuie să fie mai mari decât le este înţelesul. Aici capătă o importanţă atât de mare moştenirea lingvistică, încât atacul asupra ei devine atacul asupra civilizaţiei înseşi. Într-un eseu strălucit, dr. Ian Richardson a criticat noile traduceri biblice făcute de comitete de teologi atât protestanţi, cât şi romano-catolici care, după cum spune el, invocă o lume a bunului-simţ, cu reportaje din ziare şi buletine de ştiri de la radio, cu instructori rezonabili ai sexului şi cu explicaţii guvernamentale prozaice despre cum trebuie să completezi declaraţia de venituri sau cum să faci cererea de pensie. Ca exemplu caracteristic dă noua tălmăcire din Evanghelia după Matei 28, 12 – 14: „După ce s-au întâlnit cu bătrânii şi au stat de vorbă, preoţii mai importanţi le-au oferit soldaţilor o mită substanţială şi i-au învăţat să zică: «Ucenicii lui au venit noaptea şi au furat trupul pe când noi dormeam». Şi au adăugat: «Iar de-o fi să ajungă asta la urechile guvernatorului, aranjăm noi lucrurile cu el şi avem grijă să nu păţiţi nimic»". În acest caz căutarea clarităţii prozaice şi practice nu reuşeşte decât să-i creeze cititorului o stare în care evenimentele par banale, iar personajele sunt lipsite de importanţă. Departe de a fi ceea ce Coleridge numea „o suspendare voluntară a neîncrederii", aici apare, dimpotrivă, o nevoie de a examina mai îndeaproape episoadele descrise atât de plat, găsindu-le goale de sens. În marea literatură, şi mai ales în marea literatură ceremonială şi metafizică, un pasaj este mai mult decât suma cuvintelor, iar sensul îi este mai complex decât punerea la un loc a semnificaţiilor lor individuale. Greşeala noilor traducători ai Bibliei este că au tratat limbajul ca pe un simplu echipament verbal care se

asamblează conform instrucţiunilor de pe cutie. Prin urmare, cuvintele pe care le folosesc ei „devin doar ele însele şi sunt ca nişte pietre moarte în gurile noastre".

Folosirea limbajului la acest nivel implică un act de credinţă, tot aşa cum însuşi actul de construire a civilizaţiei implică un act de credinţă constant. Traducătorii Bibliei regelui Iacob (Ring James Bible), din 1611, care credeau cu tărie că au de-a face cu cuvintele inspirate ale unui Dumnezeu atotputernic, simţeau că ei înşişi, cu toată modestia, se împărtăşesc din această infuzie de spirit, după cum spun în Prefaţă: „Şi cum oare s-au adunat laolaltă acestea? Prin încrederea în propria ştiinţă, ori în ascuţimea spiritului lor, ori în adâncimea judecăţii lor, ca şi cum ar fi fost într-un braţ din came? Din nicio mână. Au crezut în el, că are cheia lui David, deschizând, şi niciun om închizând la loc; s-au rugat Domnului". În schimb, noilor traducători le-a lipsit credinţa în caracterul divin al misiunii lor; şi asta s-a văzut. Astfel, încercarea eşuează, iar prin aceasta civilizaţia este împuţinată. Căci, aşa cum zice Sfântul Pavel: „Şi dacă trâmbiţa va da un sunet nelămurit, cine se va pregăti de război?"[29]

Inutil de precizat, este greşit să argumentezi că limbajul – şi cu atât mai puţin limbajele speciale – trebuie păzit bine de nepoftiţi şi de schimbări. Teoriile lui Johann Gottfried von Herder, pentru care o limbă naţională este analogă cu rasa, care trebuie protejată ca să nu fie slăbită de „impurităţi11, ni se par acum la fel de ridicole ca „darwinismul social" cu care se înrudesc; şi râdem, împreună cu cei mai raţionali francezi, de eforturile absurde ale guvernelor franceze moderne de a împiedica accelerarea împrumutului de cuvinte anglo-saxone prin amenzi şi ameninţări. Ideea de căpătâi nu este că vreo limbă anume ar fi sacră, ci că vorbele, şi felul în care le folosim, simt infinit mai importante decât un simplu sistem de comunicare.

Din 1957, când Noam Chomsky şi-a publicat lucrarea *Syntactic Structures*, am ajuns să înţelegem că limbajul este legat mai strâns de existenţa noastră ca oameni decât crezuserăm până atunci. Disputa pe care a declanşat-o Chomsky este încă vie, şi unele dintre afirmaţiile lui ulterioare pot fi lăsate deoparte, pe moment, ca nedovedite şi

---

[29] 1 Corinteni 14, 8. Citatele biblice sunt preluate din Biblia, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1968 (n. t).

improbabile. Totuşi, acum înţelegem mai bine în ce fel se leagă limbajul de capacitatea omenească. Referitor la limbi, ciudat este că, deşi se deosebesc enorm la suprafaţă, adică în privinţa sunetelor reale pe care le scoatem ca să transmitem înţelesuri, succesiunea în care sunt aranjate aceste sunete pare să urmeze unele tipare fundamentale comune întregii omeniri. Aceasta se leagă de altă observaţie, că fiinţele ne-umane, deşi pot să comunice între ele prin sunete, nu pot să construiască fraze – nu au capacitatea de a respecta regulile sintaxei şi morfologiei; numai oamenii o au. Prin urmare, se pare că structurile profunde comune tuturor limbilor sunt legate nemijlocit de condiţia noastră umană.

Într-un sens, această relaţie poate fi ilustrată de felul în care învaţă un copil să vorbească. Este evident că pruncii nu vin pe lume cu predispoziţia de a învăţa mai degrabă o limbă decât alta. Ceea ce este mai puţin evident e cum se face că pruncul, prin faptul că-şi ascultă părinţii vorbind, învaţă nu atât să-i imite, cât să construiască fraze, astfel încât în surprinzător de scurt timp poate să pronunţe construcţii verbale complet originale, cu mult înainte de a fi învăţat să gândească limpede şi logic. Informaţiile pe care i le oferă părinţii sunt limitate, adesea defectuoase. Dacă ne gândim un pic, lucrul acestea este un miracol, în afară de cazul în care există altă explicaţie. Chomsky sugerează, şi din ce în ce mai multă lume este acum de acord cu el, că structurile profunde ale limbajului se bazează pe principii atât de specifice şi de coerente, încât trebuie să fie privite ca determinate în plan biologic – cu alte cuvinte, „natura omenească", transmisă genetic de la părinţi la copii. O parte din codul genetic al tuturor copiilor este cunoaşterea principiilor foarte stricte ale gramaticii universale; de aici rezultă capacitatea copilului de a construi singur, pe baza unui bagaj sărac de informaţii parentale şi într-un timp relativ scurt, regulile gramaticale ale limbajului pe care îl aude în jur.

Din aceasta decurge ceva care are o importanţă profundă pentru condiţia umană. În secolele recente, concepţia predominantă a tins să sugereze că la temelia cunoaşterii omeneşti se află experienţa. Filosofi empirici ca Locke, Berkeley şi Hume au susţinut că pur şi simplu înregistrăm impresii despre lumea înconjurătoare şi le dăm forma de reguli, care devin apoi rezerva de cunoştinţe omeneşti. Prin urmare, pornind de la aceasta putem susţine, şi mulţi psihologi o fac, că natura şi limitele cunoaşterii omeneşti, precum şi felul în care ne

purtăm în realitate, sunt determinate în întregime de ceea ce ne înconjoară, şi că nu există vreo diferenţă esenţială între noi şi alte animale. Argumentul este, desigur, folosit cu şi mai mare forţă de materialişti, în special materialiştii dialectici, cum sunt marxiştii, pentru care comportamentul omului e condiţionat în bună parte de forţele economice ce izvorăsc din situaţia lui. Aşadar, suntem în mare măsură prizonierii mediului nostru. Acţiunile noastre sunt determinate.

Este însă cu totul altceva dacă acceptăm ideea că în codificarea noastră genetică intră idei şi concepte. În acest caz Descartes avea dreptate să spună că înţelegerea noastră omenească – cum privim lumea şi poziţia noastră în ea – se bazează, cel puţin parţial, pe câteva idei care sunt fireşti, adică înnăscute şi naturale pentru specia noastră. Pe scurt, avem o serie de capacităţi specifice care joacă un rol-cheie în obţinerea cunoştinţelor. Aceste capacităţi înnăscute sunt ceea ce numim în mod colectiv „mintea", şi mintea noastră este ceea ce ne permite să acţionăm, fără a fi determinaţi de stimuli externi din jurul nostru, ca persoane libere. Prin urmare, această linie de gândire ne permite să reconstruim doctrina optimistă a liberului-arbitru şi să restabilim omenirea, nu ca victimă a situaţiei grele în care se află, ci ca agent civilizator. De fapt, demonstrează motivul de bază pentru care libertatea, în toate sensurile şi utilizările sale, joacă rolul principal în procesul de civilizare.

1

Acum vedem de ce limbajul este atât de important. Este deopotrivă o consecinţă şi o garanţie a libertăţii înnăscute conferite de minte omului. Câtă vreme avem limbajul, nu putem fi înrobiţi deplin, ori cu totul necivilizaţi. Tot aşa, unul dintre factorii care ne alimentează libertatea şi civilizaţia este măsura în care ne preţuim aptitudinile lingvistice şi le legăm de adevăr şi de imaginaţie. Căci limbajul este cadrul raţiunii; dacă nu este comandată de adevăr şi legată de el, raţiunea nu se poate exprima. Haideţi acum să ne întoarcem de la cadrul limbajului la miezul raţiunii, de la modul în care ne exprimăm gândurile la ceea ce sunt de fapt acele gânduri. Şi aici dăm peste duşmanii civilizaţiei, care lucrează de zor.

CAPITOLUL 9

De la preoţi la vraci în ultimă instanţă, civilizaţia noastră este ceea ce gândim şi credem noi. Părţile exterioare contează, dar nu

rezistă dacă dispar convingerile interioare care le-au produs. Imperiul Apusean s-a prăbuşit în secolul V d.Hr. din cauză că noţiunile pe care se sprijinea capacitatea creativă a societăţii greco-romane – dorinţa de libertate şi căutarea adevărului – fuseseră de multă vreme înlăturate şi călcate în picioare. Zidurile Colosseumului, coloanele de la Leptis Magna şi Baalbek rămâneau în picioare; dar spiritul care le însufleţea a dispărut, şi cu vremea s-au prăbuşit şi coloanele.

Care sunt gândurile şi credinţele ce ne însufleţesc? Şi în ce măsură le mai avem? Cu siguranţă s-ar putea spune că avem mai multe dileme decât convingeri. Civilizaţia noastră este unică prin faptul că e prima care există pe o temelie laică. Toate culturile anterioare s-au învârtit în jurul unei serii de ipoteze despre viaţă şi moarte, despre lumea reală şi cea invizibilă, despre magie şi spirite; toate au avut zei sau Dumnezeu – cu alte cuvinte, un arbitru exterior. Doar noi încercăm acum să ne ducem mai departe civilizaţia pornind de la ipoteza că e finită şi autonomă şi depindem cu totul de resursele noastre – o aventură îndrăzneaţă. Să fie oare realizabilă? încercarea durează de mai puţin de o sută de ani. Doar în această scurtă perioadă ne-am străduit să ne luptăm cu ideea unei existenţe complet laice. În plus, căutăm să clădim o superstructură laică pe un soclu construit nu din ipoteze religioase oarecare, ci tocmai din cele creştine, şi anume din cele creştine de tradiţie latină apuseană. Am văzut că creştinismul este una dintre principalele forţe dinamice ale revoluţiei agricole pe care s-a bazat în ultimă instanţă prosperitatea Europei Occidentale, şi că etica creştină a fost cea care, prin simţul obsesiv al timpului şi graba de a duce lucrurile la bun sfârşit, prin imboldul nestăvilit de a se pune în mişcare şi a ajunge la ţintă, le-a dat occidentalilor dorinţa de a industrializa şi de a crea structura noastră materială modernă. Iar creştinismul a oferit codul moral, calea de urmat şi disciplina precum şi destinaţia – care au permis oştirii greu de manevrat a progresului să păşească greoi către viitor. Dacă oştirea în marş este acum autonomă, poate oare să fie şi autodisciplinată?

Se poate susţine că însuşi creştinismul a fost penultima etapă în mersul omenirii către o existenţă laică. Omul, în nevinovăţia, naivitatea şi spaima sa de la început, a văzut zei în fiecare pârâu şi pădure şi munte, ca explicaţii particulare şi locale ale unor fenomene care pentru el erau inexplicabile. Pe măsură ce a adunat mai multe cunoştinţe şi i s-a îmbunătăţit metodologia, gama explicaţiilor necesare s-a restrâns,

iar zeii şi zeiţele locale s-au contopit în grupuri de arhetipuri. Alunecarea spre monoteism a fost în sine un semn de progres (şi laicizare), întrucât arăta că intelectul omului este gata să accepte o explicaţie unică, atotcuprinzătoare, a lucrurilor misterioase, ca fiind emanate de un singur agent divin. Iudaismul a oferit o ipoteză de lucru a monoteismului care, în interpretarea sa creştină, a fost acceptat de lumea greco-romană. Versiunea creştină a fost necesară nu doar pentru că era dispusă la elenizare, ci pentru că avea o explicaţie mult mai clară decât iudaismul cu privire la ceea ce se întâmplă după moarte, o teodicee mult mai frapantă şi pozitivă. Fiecare societate omenească este o societate care se confruntă cu moartea; ştie că sentinţa a fost dată şi vrea să ştie de ce – explicaţia finală necesară. Teodiceea este o încercare de a face un pact cu moartea. Teodiceea creştină este o îmbunătăţire spectaculoasă faţă de toate cele concepute anterior; aşa se explică triumful ei. Însă monoteismul creştinismului, spre deosebire de cel al iudaismului, era imperfect. Nu avea doar Tatăl, ci şi Fiul şi Sfântul Duh, şi cu vremea o Curte celestă din ce în ce mai plină de sfinţi, martiri şi îngeri. Cu timpul, a revenit imboldul către monoteism. Credinţa musulmană a fost o încercare deliberată de a purifica creştinismul de politeism, dusă la bun sfârşit de cele mai multe dintre congregaţiile sale africane şi asiatice. Autopurificarea creştinismului s-a produs cu prilejul Reformei, când protestanţii au revenit la Vechiul Testament, au împrăştiat Curtea celestă, au alungat-o pe Fecioară şi au reafirmat spiritul monoteist. Astfel, progresul spre laicizare a continuat, ba chiar s-a accelerat.

Pe baza acestei linii de argumentare, adevărata laicizare a realizat un fel de falsă aurora în secolul XVIII, când au apărut formele de deism care au înlăturat de-a binelea carapacea creştină. Progresul realizat arăta, aşa cum a spus Leibniz, că totul mergea cel mai bine în „cea mai bună dintre lumile posibile”. Multe dintre explicaţiile pe care le oferise creştinismul erau considerate acum inutile şi, prin urmare, absurde. Corabia deismului a aruncat peste bord balastul creştin şi a prins viteză; dar, chiar dacă părea să aibă vântul istoriei în pânze, era o corabie mai şubredă din două puncte de vedere. Nu avea teodicee; nu avea nimic convingător de spus despre moarte – aşa cum a arătat cu dispreţ Voltaire când marele cutremur de la Lisabona, din 1743, a pătruns nepoftit în cea mai bună dintre lumi. În al doilea rând, nici alternativa voltairiană (analogă empirismului lui Locke şi, într-o

anumită măsură, împărtăşită de Rousseau), de îmbunătăţire bucată cu bucată, cultivând o grădină sub o zeitate vagă, depărtată, care nu intervine, nu s-a dovedit la înălţime în confruntarea brutală cu Revoluţia Franceză, când spiritul satanic a ţâşnit iarăşi din pământ. Astfel, falsul răsărit deistic i-a lăsat locul unei renaşteri religioase deopotrivă clericală şi romantică, care a dominat primele decenii ale secolului XIX şi a repus pe picioare varietăţile de creştinism.

Cu toate acestea, laicizarea şi-a reluat progresul la jumătatea secolului XIX, şi înaintarea către o explicaţie complet raţională a lumii a fost necontenită, chiar dacă a luat forme diferite. Haideţi să examinăm pe rând câteva dintre ele. Pe primul loc este încercarea de a raţionaliza, sau de a moderniza, creştinismul în cadrul propriilor termeni. Şi ea a înregistrat un progres oarecum spasmodic, cea mai mare parte a spasmelor izvorând din Germania (la fel cu Reforma însăşi). În Germania, din primii ani ai secolului XIX, cei care studiau Biblia au început să elibereze creştinismul de acumulările istorice false, deschizând astfel calea reconcilierii lui cu dezvoltarea ştiinţifică, prin abandonarea doctrinelor marginale. Acum este uşor de înţeles, dar nu mai puţin important, faptul că întregul proces de laicizare se desfăşoară mult mai repede în perioadele de optimism lumesc, aşa cum am observat deja în secolul XVIII. în timpul triumfătoarelor decenii victoriene, creştinismul s-a „modernizat" şi „liberalizat" continuu, mai ales în rândurile protestanţilor, dar, într-o anumită măsură, chiar şi în catolicism, cu toate că acolo s-a lovit de potrivnici mai înverşunaţi. Ororile Primului Război Mondial, la fel ca Revoluţia Franceză şi Teroarea, au stopat procesul de laicizare din interiorul credinţei – de fapt, au inspirat neoortodoxia iniţiată de Karl Barth, ale cărui celebre comentarii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel au apărut în 1919. Însă această întoarcere la un creştinism mai riguros în planul doctrinar (şi istoric) a luat şi ea sfârşit cu timpul; şi este semnificativ faptul că reluarea procesului de laicizare din interiorul creştinismului datează de la sfârşitul anilor '40, când Germania a început să iasă din cele trei decenii de război, barbarie şi umilinţe (reforma monetară din 1948 a marcat începutul. miracolului" german postbelic). Teologii dominanţi ai creştinismului modern, Rudolf Bultmann şi Paul Tillich (şi Dietrich Bonhoeffer, ale cărui scrieri au fost publicate postum), popularizaţi de bestselleruri ca *Honest to God* a episcopului Robinson (1963) şi *The Secular City* a lui Harvey Cox

(1965), alături de mişcarea „Moartea lui Dumnezeu", mai recentă, au acceptat pe faţă, au întâmpinat şi chiar au dorit să grăbească procesul de laicizare. O expresie, adaptată din Bonhoeffer, a devenit curentă: „creştinism fără religie".

Aici avem, de fapt, prima dintre pseudoreligiile moderne. Ceea ce putem numi, în lipsa altui termen mai potrivit, creştinism fără Cristos, tinde să omită elementul obligatoriu atât în comportament, cât şi în credinţă. Poruncile inflexibile, sau categoriile de păcate specifice, sunt reorganizate şi prezentate din nou ca modalităţi de abordare a problemelor morale, iar deosebirea dintre bine şi rău nu mai este obiectivă, impusă din afară, şi devine cu totul subiectivă, ţinând de decizia personală. De aici uşurinţa cu care acest tip de teologie morală acceptă promiscuitatea (şi anormalitatea) sexuală şi actele individuale de terorism, întocmai cum Sfântul Augustin accepta „războiul drept". Tot aşa, în planul doctrinei, învierea, care este însuşi miezul credinţei creştine, nu este prezentată ca eveniment extern, ci „tradusă" în termenii fenomenelor existente în mintea credinciosului. Astfel, religia, atât în aspectele sale morale, cât şi în cele legate de doctrină, există în întregime în interiorul individului şi nicăieri altundeva. Creştinătatea nu mai este o comunitate de credincioşi animată de un impuls extern şi devine o mulţime de universuri personale separate, fiecare rotindu-se în jurul propriei axe doctrinare şi morale. Prin urmare, nu mai există *ecclesia*. Dar nu mai există nici adevăr faptic, întrucât realităţile sunt coborâte la nivelul unor simple simboluri, iar consemnarea istorică devine pur şi simplu biografia personală, sau, mai degrabă, o interpretare autobiografică. Acest lucru îi este fatal creştinismului, care dacă nu e o religie bazată pe istorie, propovăduind ideea că anumite evenimente s-au întâmplat cu adevărat, nu e nimic. În realitate, procesul numit „demitizare" creează pur şi simplu o nouă serie de mituri; aşa cum au încercat să facă şi unii creştini eleni de la începuturi, în secolul I d.Hr., el preschimbă creştinismul într-o formă de gnosticism, fără ancorarea în faptele istorice şi cu toate soiurile imaginabile de disciplină sau licenţă morală. Dacă ar fi triumfal gnosticismul timpuriu, probabil că creştinismul s-ar fi pulverizat într-o pleiadă de secte efemere. Gnosticismul modern al creştinismului fără Cristos îşi va împrăştia şi el adepţii în enclave.

Tocmai teama de o asemenea dispersare sprijină mişcarea paralelă, într-o anumită măsură complementară, a ecumenismului. El

este animat de credinţa că există o soluţie irenică pentru orice. Dar, desigur, din ideea de civilizaţie înţeleasă ca o căutare a adevărului în libertate decurge în mod necesar faptul că oamenii, câtă vreme sunt liberi, vor tinde să nu fie de acord cu nimic, nici măcar cu lucrurile esenţiale. Adevărul acceptat este ceva care apare cu încetul, printr-o naştere dureroasă: unul dintre motivele pentru care este atât de preţios. *Există* o soluţie la orice, dar nu este neapărat una irenică. Ecumenismul este cu adevărat o expresie a creştinismului dacă reprezintă încercarea de a ajunge la o concepţie şi înţelegere mai ample ale adevărului creştin, şi dacă izvorăşte dintr-o camaraderie pozitivă şi o remuşcare sinceră pentru cruzimea oarbă care a creat şi a perpetuat împărţirile din trecut. Dar în practică tinde să fie mânat de gândul care l-a frapat pe Chateaubriand în *Geniul creştinismului* (1802): „Este firesc ca schisma să ducă la necredinţă" şi la amărăciunea înţelegerii faptului că atunci când doi teologi creştini se ceartă există un *tertius gaudens* („al treilea care râde"). Unirea forţelor împotriva unui duşman comun, a celui de-al treilea care râde, nu este un impuls religios şi, departe de a duce la un creştinism mai amplu, duce la un deism şi mai sec. Aici este a doua dintre pseudocredinţe: religia celui mai mic numitor comun.

Desigur, se poate spune că această formă de ecumenism degradat nu este în realitate decât un exemplu al celei de-a treia categorii, care poate fi numită „religie de piaţă". Dezvoltarea acestui tip de religii, susţin sociologii religioşi, este aproape inevitabilă când laicizarea avansează până în punctul în care sparge cu totul monopolul religios. Atunci se deschide o fază de piaţă, iar sistemele religioase, ca să supravieţuiască, trebuie să se vândă ca nişte bunuri de consum. Ca fapt istoric, această analiză sociologică este greşită dacă implică ideea că procesul e un eveniment unic în istoria omenirii, şi nu unul ciclic. Republica romană şi perioada de început a imperiului au reprezentat piaţa multor religii private, şi creştinismul a fost cel care a luat premiul cel mare. Procesul se poate produce din nou; şi probabil că se va repeta, dacă n-o să descopere cineva o teodicee laică satisfăcătoare (ceea ce e probabil o contradicţie fundamentală). Pe de altă parte, cu toate că procesul s-ar putea să fie ciclic, fără îndoială că se produce, şi sociologii au destule dovezi că acum suntem în faza de piaţă.

Sectele religioase şi, într-o anumită măsură, chiar şi grupurile mari au reacţionat în mod corespunzător. Acum câţiva ani, Louis

Schneider şi Sanford M. Dombusch au analizat patruzeci şi şase dintre cărţile de „inspiraţie11 religioasă cel mai bine vândute, cum este *Forţa gândirii pozitive* a lui Norman Peale. Au descoperit că toate aceste lucrări au în comun încercarea de a-l transforma pe Dumnezeu, sau religia, sau pe amândoi într-un instrument de care să se folosească omul. Religia trebuia pusă la dispoziţia omului pentru ca el să poată duce o viaţă mai bună pe pământ. Şi lui „mai bună11 i s-a dat cea mai largă interpretare posibilă. Autorii citează cartea lui Glenn Clark, *The Souls Sincere Deşire*, ca fiind caracteristică: „Un om care urmează aşa cum se cuvine legile rugăciunii va fi mai bun la golf, în afaceri, la muncă, în dragoste, la serviciu11. Aşadar, scopul este atât altruist, cât şi folositor (de fapt, nu se deosebeşte de felul în care concepea Locke religia şi morala: „Acum virturtea este cam cel mai bun lucru care se poate cumpăra, şi de departe cel mai avantajos11), însă adevărata verificare o aduce reacţia maselor, bazată pe succesul învăţăturii în vieţile lor; iar învăţătura sectei este adaptată în funcţie de datele oferite de piaţă.

Schneider şi Dombusch au identificat patru caracteristici comune ale religiei idealizate în aceste cărţi de înălţare spirituală: activism, optimism, individualism şi pragmatism. Acesta este tipul de religie pe care se pare că şi-o doreşte omul occidental, semilaicizat, în cazul în care îşi doreşte vreuna. Aşadar, nu este surprinzătoare constatarea că şi modernizatorii creştinismului tradiţional reacţionează la aceşti indicatori de piaţă. Pragmatismul se reflectă în neluarea în seamă a teologiei şi moralei dogmatice, individualismul – în viziunea subiectivă a credinţei şi comportamentului despre care am vorbit deja, activismul – în concentrarea pe „problemele11 materiale, optimismul – în convingerea că ele pot fi „rezolvate", într-un studiu îndrăzneţ pe tema protestantismului din Statele Unite ale Americii, *Protestant Power and the Corning Revolution*, Will Oursler enumeră principalele preocupări ale militanţilor din rândurile clericilor protestanţi şi laicilor: „rasism, foame, droguri, poluare, război, trepte de salarizare, marşuri pentru pace, revolte, ghetouri, proteste şi nuditate". Cu întârziere, dar cu un entuziasm din ce în ce mai mare, activiştii romano-catolici de pe ambele ţărmuri ale Atlanticului se concentrează pe aceleaşi subiecte; în plus, în cercurile catolice nota de optimism care răsună atât de strident în religiile de piaţă americane se reflectă acum în schimbări complete ale tipicului, cum ar fi, de

exemplu, înlocuirea veşmintelor negre cu veşminte albe la înmormântări şi renunţarea la acel poem înspăimântător, dar magnific, *Dies Irae*.

În ansamblu, aceste strădanii de a împiedica scăderea numărului de credincioşi prin exploatarea tehnicilor de marketing nu au avut prea mare succes, nici măcar în propriii termeni; iar faptul că bisericile continuă să le folosească arată că nu trag nădejdea ca alte abordări să aibă măcar tot atâta succes. Dar toate cele trei tipuri de religie despre care am vorbit până acum – creştinismul fără Cristos, creştinismul cu cel mai mic numitor comun şi creştinismul de piaţă – s-au bazat pe ipoteza că laicizarea este inevitabilă şi irezistibilă. Toate ciuntesc conţinutul credinţei, toate demitizează într-un fel sau altul, toate se concentrează pe activismul materialist. Şi totuşi, lucru destul de ciudat, miturile azvârlite pe o fereastră a omenirii tind să năvălească înapoi pe alta. În mulţi oameni persistă o împotrivire dârză şi iraţională la procesul de laicizare. Se cunoaşte paradoxul lui Chesterton: „Când un om încetează să creadă în Dumnezeu nu mai crede în nimic. Crede orice". De multe ori oamenii culţi din Occident sunt gata să alăture în mintea lor raţionalismul ştiinţific cu superstiţia pură (de exemplu, astrologia).

Nimeni n-a izbutit încă să ofere o explicaţie convingătoare a motivului pentru care se produce această legătură. În 1959, C.G. Jung a publicat un eseu în care oferă o explicaţie a faptului că atât de mulţi tineri cred în „farfuriile zburătoare". El susţine că viaţa modernă nu oferă destule ca să satisfacă poftele şi sensibilitatea inconştientului. Prin urmare, „fără să se lase descurajat de critica raţională, năvăleşte în prim-plan sub forma unui zvon simbolic, însoţit şi întărit de viziunile potrivite [...] făcând astfel să apară păreri, credinţe, iluzii neaşteptate şi aparent inexplicabile". Aceste credinţe sunt „un gest al inconştientului", făcut „atunci când sentimentul că [...] existenţa pur funcţională este lipsită de sens e pe cale să înăbuşe personalitatea". Cu toţii suntem născuţi ca să credem, susţine Jung. Ochii se pot înşela (nu există nicio farfurie), dar psihicul are dreptate. Reacţia nu este nesănătoasă, deoarece suntem în căutarea arhetipului nostru perfect, cum este Iisus Cristos. Şi adaugă: „Este caracteristic pentru vremea noastră faptul că, spre deosebire de manifestările sale anterioare, arhetipul trebuie să ia acum forma unui obiect, a unei construcţii tehnologice, pentru a evita caracterul odios al unei personificări

mitologice”.

Explicaţia nu este cu totul convingătoare, căci persoanele moderne rafinate au tot soiul de viziuni, uneori izvorâte din trecutul mitologic, cum este cultul monstrului din Loch Ness, care acum, la sfârşitul anilor ’70, e mai puternic ca oricând. Pe de altă parte, este adevărat că impulsul religios tinde să preia fenomene şi activităţi contemporane izbitoare. Unele forme de deism care au proliferat în Franţa în timpul Revoluţiei aveau ritualuri (în locul slujbei catolice abolite) conduse de doctori, oameni de ştiinţă şi membri ai altor profesii care erau atunci la modă. Nu am fi surprinşi dacă în ultimele decenii ale secolului XX s-ar naşte religii ştiinţifico-fantastice. Una de acest fel este cultul ciudat centrat pe preotul iezuit Pierre Teilhard de Chardin. Teilhard este un caz clasic nu doar de pseudointelectual, ci de pseudointelectual francez. Cu alte cuvinte, nu ştie ce înseamnă o argumentare logică sau ce reprezintă o dovadă, nu are decât o fluenţă impresionantă a expunerii, care începe să se dezintegreze la a doua lectură sau când este tradusă în limba engleză. Cea mai importantă lucrare a lui, *Fenomenul uman*, a fost descrisă de unul dintre cei mai aprigi critici ai săi, Sir Peter Medawar, ca fiind o „ficţiune filosofică” atrăgătoare pentru „semidocţi” sau pentru cei „educaţi mult dincolo de capacitatea lor de gândire analitică”. Şi totuşi, când a apărut a fost ovaţionată de mulţi intelectuali de frunte ai Franţei ca o sinteză remarcabilă a gândirii religioase şi ştiinţifice, şi traducerea în limba engleză (1959) a ajuns în Marea Britanie şi în Statele Unite ale Americii cu referinţe distinse, inclusiv o prefaţă mustind de laude scrisă de profesorul Julian Huxley. Dar judecata aspră a lui Medawar este corectă, căci Teilhard tinde să atragă discipoli cu aceleaşi obiceiuri mentale ca adoratorii farfuriilor zburătoare, însă cu un fundal social mult mai înalt: este idolul subintelectualilor din pătura superioară a clasei mijlocii (în special femei), pentru care a luat locul altor tipuri de cult, cum ar fi scientologia doamnei Blavatsky.

Teilhard era botanist, făcând parte din tradiţia cu bază ştiinţifică amplă care a fost întotdeauna mândria Societăţii lui Iisus. Într-adevăr, poate că gândindu-se la Sfântul Scaun nu a încercat să se prezinte ca inovator religios, ci ca om de ştiinţă. A scris despre *Fenomen*: „Pentru a fi corect înţeleasă, cartea pe care o prezint aici cere să fie citită nu ca o

operă metafizică, şi mai puţin ca un eseu teologic, ci numai şi numai ca un memoriu ştiinţific”[30]. De fapt, această abordare nu a păcălit Sfântul Scaun, care a pus lucrările lui Teilhard pe lista neagră, ca fiind primejdioase şi capabile să-i corupă pe credincioşi. Oamenii de ştiinţă pot să adauge că, în ciuda pretenţiilor cărţii, este complet neştiinţifică şi îi poate înşela pe cei lipsiţi de rigoare. În ea sunt folosiţi fără restricţie termeni ştiinţifici care au definiţii stricte, ca „tensiune”, „forţă”, „impuls”, „energie”, „dimensiune”, „conştiinţă”, dar fără cea mai mică strădanie de a le da sensul exact. Tema este relaţia omului cu natura şi cu o concepţie ştiinţifică, redefinită, a lui Dumnezeu. Teilhard susţine că pe lângă o energie obişnuită, aşa cum este definită de savanţi, există şi o energie radială sau psihică. Ea trece peste cea de-a doua lege a termodinamicii, şi evoluţia este creşterea ei continuă de la formele cele mai reduse, o „ascensiune spre Conştiinţă”. Evoluţia nu este întâmplătoare, deoarece are „o *orientare* precisă şi o *axă privilegiată*”. (Teilhard adoră italicele, ca şi cuvintele noi.) în fruntea acestei evoluţii este Omul, care s-a născut „în linie directă, dintr-un efort total al Vieţii”. Ideea descinde de fapt direct din „forţa vitală” a lui Bergson, care sfida şi ea a doua lege a termodinamicii şi i-a impresionat pe intelectualii vremii, ca George Bernard Shaw. Însă Teilhard o duce mai departe, până la naşterea unei conştiinţe superioare, pe care o numeşte noogeneză, şi a noosferei în care se desfăşoară această conştiinţă. Conştiinţa supremă este Omega, „care există *deja* şi operează în adâncul maselor gânditoare” – Dumnezeu, redefinit în termeni ştiinţifici.

Firește, teza nu este expusă atât de îndrăzneț. Dar nici nu este argumentată cu adevărat. Este doar afirmată, într-un fel complicat, cu o serie de trucuri de prestidigitaţie lingvistică. Iată cum explică noosfera:

Pentru că am recunoscut şi izolat, în Istoria Evoluţiei, era nouă a unei Noogeneze, iată-ne obligaţi, corelativ, să distingem, în maiestuosul asamblaj de foi telurice, un suport proporţional cu operaţia, adică o membrană în plus. În jurul scânteii primelor conştiinţe reflexive, progresele unui cerc de foc. Punctul de aprindere

---

[30] Teilhard de Chardin, Fenomenul uman, trad. rom. de Maria Ivă- nescu, Editura Aion, Oradea, 1997, p. 13 şi (pentru citatele care urmează) pp. 233, 123, 168, 265, 161, 203 (n. ed.).

s-a mărit. Focul se întinde, din aproape în aproape. În cele din urmă, incandescenţa acoperă întreaga planetă. O singură interpretare, un singur nume sunt pe măsura acestui mare fenomen. Exact la fel de extensiv, dar mult mai coerent, vom vedea, decât toate rosturile precedente, alcătuind veritabilul rost nou, „rostul gânditor" care, după ce apăruse în Terţiarul final, se etalează de atunci peste lumea Plantelor şi Animalelor: în afară şi deasupra Biosferei, o *Noosferă*.

Desigur, Teilhard se încadrează în îndelungata tradiţie mistică a literaturii creştine care începe cu Apocalipsa Sf. Ioan şi apocalipticii evrei. (Nu e atât de departe de Marx pe cât îi plăcea să creadă!) De aici, desigur, vine atracţia pe care o exercită. Atitudinea lui faţă de oamenii de ştiinţă este condescendentă: în ultimă instanţă, ei sunt superficiali, cunoştinţele lor sunt puerile. Stilul ininteligibil al cărţii este luat drept dovadă de profunzime, iar mesajul ei că omul se află într-o stare jalnică, suferind de „răul de Spaţiu-Timp", apare plauzibil atunci când este prezentat într-o ceaţă de sporovăială pretenţioasă. Aşa cum a observat, tăios, Sir Peter Medawar, situaţia grea în care se află omul este un subiect atractiv, „acum, că oamenii au destul timp liber şi sunt destul de bine hrăniţi ca să o contemple". Fenomenologia teilhardiană este un sistem care îi permite „clasei care huzureşte" să adapteze cunoştinţele ştiinţifice la un cadru religios, dar care nu are cerinţe intolerabile nici de la trup, nici de la intelect.

Toate sistemele de acest fel sunt o piedică în calea civilizaţiei, pentru că îi zăpăcesc pe oameni şi îi abat de la căutarea adevărului. Însă alte substitute ale religiei sunt distructive în mod activ, mai ales atunci când, în vreme ce teoretic aruncă peste bord ideea de zei, sau de Dumnezeu, de fapt deifică nişte concepte laice. Acestea sunt „religiile puterii", care în prezent infestează şi îngrozesc planeta noastră. Desigur, Dumnezeulcârmuirii, sau Viceregele divin de sub Dumnezeu, este aproape la fel de bătrân ca omul; însă aceste icoane încoronate au fost întotdeauna, în mod necesar, muritoare. Mult mai înspăimântătoare, deoarece este indestructibilă şi perpetuă, e ideea de divinitate încarnată în stat. Conceptul izvorăşte, împreună cu multe altele, din Hobbes, al cărui Leviathan era „un Dumnezeu muritor căruia îi datorăm, sub Dumnezeul cel nemuritor, pacea şi apărarea noastre". Era un agnostic, probabil ateu, care a prezentat deificarea Commonwealth-ului ca pe un substitut convenabil al credinţei

convenţionale. Ideea a fost lărgită de Rousseau, al cărui concept de Voinţă Generală a făcut posibilă, în cele din urmă, deificarea Omului Comun, colectivizat ca proletariat şi înzestrat cu puteri dictatoriale.

Astfel, „religiile puterii" cuprind o serie de idei, vechi şi noi, din care au fost făurite instrumente fioroase ale tiraniei statului. Ele atribuie naturii, biologiei, istoriei sau altor abstracţii multe dintre atributele pe care teologia creştină le atribuie lui Dumnezeu. Aceste abstracţii sunt apoi prezentate ca forţe irezistibile pe care le încarnează noul stat. Astfel, naziştii au deificat forţa sângelui rasei germane, care avea de jucat un rol istoric irezistibil în următoarea mie de ani. Au păstrat vechea adorare a Dumnezeului-cârmuirii, rezervată lui Hitler, şi uriaşe ceremonii publice pseudoreligioase. Pentru slujba de botez nazistă, o încăpere era decorată cu steaguri naziste, Copacul Vieţii, crengi de mesteacăn şi lumânări, iar pe altarul aflat în mijloc se aflau fotografia lui Hitler şi un exemplar din *Mein Kampf*. Pentru cununiile naziste erau figuri runice, un disc galben al soarelui alcătuit din flori şi un vas cu foc; mirii primeau pâine şi sare sub un tablou al lui Hitler şi sub steagul nazist, făceau jurăminte şi ascultau muzică şi lecturi naziste potrivite cu momentul. Ceremoniile de căsătorie comuniste din Palatul căsătoriilor din Moscova sunt, în esenţă, la fel, deşi variază în privinţa ostentaţiei şi costului; de pe pereţi, Lenin îi priveşte senin pe miri, în vreme ce un funcţionar public se ocupă de jurămintele de credinţă faţă de

Statul Muncitoresc. Spre deosebire de nazism, care se baza pe Natură-Biologie, comunismul îşi caută legitimitatea în Istorie, care înlocuieşte procesul de mântuire, are atribute dumnezeieşti şi este prezentat ca esenţialmente binefăcător. Teologia statului-Dumnezeu este extinsă sau modificată după cerinţe, ca să explice fenomene noi sau să încorporeze noi obiective politice. Firește, există schisme, erezii, excomunicări, inchiziţie, precum şi folosirea torturii pentru a smulge mărturisiri şi reafirmări ale adevăratei credinţe. Marxism-comunismul, în nenumăratele sale varietăţi, adoră splendoarea şi limbajul ritualului: paradele din Piaţa Roşie; spectacolele de gimnastică rituală şi piesele despre miracole şi mistere de la Beijing; imnurile lui, ca *Răsăritul este roşu*, catehismul lui, *Cărticica roşie*, laudele şi insultele rituale, atât de asemănătoare cu litaniile şi anatemele create de Biserica bizantină din secolul IV. Ba are acum chiar şi propria mişcare ecumenică, după cum se vede dintr-o fotografie (1973) a unei

demonstraţii studenţeşti pentru „unitatea proletară”, cu flamuri brodate cu portretele lui Marx, Engels, Lenin, Stalin şi Mao Zedong, în care participanţii arată întocmai ca nişte preoţi tineri într-o procesiune din săptămâna Patimilor pentru iertarea păcatelor, schismei şi ereziei.

Însă chiar dacă aceste „religii ale puterii” sunt caricaturi ale creştinismului, felul în care acţionează este infinit mai crud şi mai distructiv, deoarece operează cu teorii naive ale transformării lumii, iar atunci când aceste teorii se dovedesc iluzorii se răzbună crunt pe cei care nu s-au conformat şi pe care preoţii-cârmuitori îi consideră răspunzători. Formulele religioase care evoluează lent, pe perioade lungi, combină tradiţii diferite şi acoperă nevoile mai multor societăţi diferite, cum este creştinismul, riscă mai puţin să fie distructive, având şanse mai mari să ducă mai departe obiectivele civilizaţiei decât sistemele de forţă fanatice, care izvorăsc din minţile solitare ale profeţilor laici inspiraţi. După cum spune Edmund Burke: „Ne temem să punem oamenii să trăiască şi să facă afaceri cu propriul capital de raţiune; căci bănuim că acest capital al fiecăruia este mic, şi că indivizii ar face mai bine să folosească banca generală şi capitalul naţiunilor şi al vremurilor”. Este caracteristic pentru subtilitatea cumulativă a creştinismului faptul că atribuie răul din lume unei mulţimi de cauze. În schimb, Marx are teoria unei singure cauze: toate relele din societate izvorăsc din proprietatea privată; dacă o abolim, relele dispar. Numai că rezultatul nu este fericirea. Este Arhipelagul Gulag.

Aşadar, apărătorul înţelept al civilizaţiei acceptă forţele de laicizare, pe care într-o anumită măsură le încurajează; dar nu presupune că civilizaţia se va lipsi vreodată de impulsul religios. Ideea dispariţiei religiei este la fel de iluzorie ca viziunea marxistă a statului care se ofileşte. Vor exista întotdeauna poliţişti, judecători, paznici de închisoare – şi clerici de un fel sau altul. Prin urmare, mai bine preoţi decât vraci. Creştinul poate exprima aceasta spunând că omul va fi întotdeauna vânat de forţele răului, sau, dacă vreţi, va fi în ghearele păcatului originar. Jung ar merge mai departe: „Răul care iese la lumină în om şi care, fără îndoială, sălăşluieşte în el este uriaş, aşa încât faptul că Biserica vorbeşte despre păcatul originar şi îi află rădăcina în nevinovata greşeală a lui Adam cu Eva aproape că este un eufemism” (*Gegenwart und Zukunft*). Dacă impulsul religios trebuie să fie adaptat, iar răul ţinut în frâu, abordarea creştinismului pare cea mai compatibilă cu scopurile civilizaţiei, îndeplinind, aşa cum face, cerinţa

lui Burke şi fiind, aşa cum este, o parte a fundalului istoric al civilizaţiei înseşi. Desigur, pseudoreligiile care încearcă să-l înlocuiască sunt, prin comparaţie, grotesc de iraţionale sau monstruos de distructive. Ele se numără printre cei mai mari, precum şi printre cei mai mici, duşmani ai civilizaţiei. Să ne întoarcem acum de la religie la dimensiunea pur laică a echipamentului nostru intelectual, şi în primul rând să punem la încercare forţa şi slăbiciunea filosofiei.

CAPITOLUL 10

Îngeri care dansează şi muşte-n sticlă

Nu este adevărat ce se spune de obicpi, că filosofii scolastici medievali dezbăteau problema „câţi îngeri pot dansa pe vârful unui ac". Se pare că era o poveste născocită de tatăl lui Disraeli, anticarul Isaac Disraeli. Dar cu siguranţă discutau chestiuni care pentru noi – şi pentru mulţi oameni din acea vreme – par la fel de absurde. De exemplu, în 1493 profesorii de la Universitatea din Louvain – lucru care l-a scârbit pe Erasm – au petrecut opt săptămâni dezbătând următorul subiect: patru rugăciuni de câte cinci minute în fiecare zi au sau nu mai multe şanse să fie îndeplinite decât una de douăzeci de minute, şi o rugăciune de zece minute spusă pentru zece oameni este sau nu la fel de eficientă ca zece rugăciuni de un minut? Filosofii profesionişti din acea vreme, absorbiţi de asemenea subiecte, nu au avut nimic de spus despre Renaştere sau restabilirea învăţăturii, descoperirea Americii, moartea lumii închise a Evului Mediu, ameninţarea otomană, creşterea statului naţional şi a puterii regale, sau despre oricare altul dintre subiectele transcendente ale vremii lor. Nu ieşeau din sfera strâmtă a „problemelor" lor tehnice.

Sunt oare filosofii profesionişti mai buni în zilele noastre? Dacă privim înapoi la începutul secolului V, la căderea Romei şi dezintegrarea treptată a Imperiului Apusean, constatăm că filosofii de frunte aveau treabă cu lumea externă şi cu forţele devastatoare care o transformau. Cea mai mare parte a scrierilor lui Pelagius s-a pierdut, dar ştim că pleda pentru reconcilierea dintre lumea civilizată şi potrivnicii ei „barbari". Sfântul Ieronim nu se îndoia de importanţa capitală a forţelor care luau locul imperiului; şi, mai presus de toate, Sfântul Augustin a extras din scena înconjurătoare care se întuneca sămânţa capodoperei sale, *Cetatea lui Dumnezeu*, comentariu gigantic şi strălucit pe tema prăbuşirii unei civilizaţii care, fără îndoială, a oferit răspunsuri formulate cu multă atenţie – nu spun prin aceasta că erau

cele corecte – la marile întrebări pe care le puneau oamenii inteligenţi. Nu întâlnim o astfel de reacţie printre filosofii de astăzi. Ideea că civilizaţia noastră se fărâmiţează este discutabilă; ideea că e supusă unei mari presiuni este aproape indiscutabilă. Însă situaţia grea în care se află omenirea, cauzele şi posibilele consecinţe (sau remedii) nu sunt considerate demne de atenţia filosofilor. Putem băga mâna-n foc că nu se află în curs de elaborare vreun echivalent al lucrării *Cetatea lui Dumnezeu*. Nu: climatul filosofic din principalele noastre centre de învăţătură se aseamănă foarte mult cu Louvain la 1493.

De fapt, suntem moştenitorii unei tradiţii de un veac de frivolitate, excentricitate şi obscurantism filosofic. Să ne uităm la analele din această perioadă ale Universităţii Cambridge, care este probabil cea mai rodnică în plan filosofic dintre toate marile universităţi occidentale şi cu siguranţă – de vreme ce acolo au lucrat împreună Russell, Moore, Whitehead şi Wittgenstein – o mină de talente filosofice unică în vremurile moderne. Dată fiind puterea şcolii filosofice de la Cambridge în ultimul secol, putem spune cu toată convingerea că, dacă filosofia nu a izbutit să fie eficientă şi relevantă acolo, nu a izbutit nicăieri. Aşadar, ce constatăm?

După spusele lui C.D. Broad, istoric al filosofiei de la Cambridge, constatăm că studierea acestei discipline „aproape că nu a avut nimic de-a face cu istoria generală, cu teoria politică şi sociologia şi cu jurisprudenţa". Fiind el însuşi filosof de la Cambridge, s-a consolat cu gândul – care o să-i frapeze pe filosofii neacademici, ca paradox – că această izolare cel puţin „a salvat-o [...] de primejdia de a filosofa privind cu un ochi la politica vremii". Filosofia de la Cambridge nu numai că este izolată de alte discipline, dar e în sine ciuntită, printr-un mecanism arbitrar caracteristic pentru programa universitară străveche. La Cambridge, filosofia greacă este tratată exclusiv ca o ramură a studiilor clasice. Pentru studentul care vrea să înveţe filosofie – numită în prezent „ştiinţe morale" –, subiectul începe cu Descartes: prin urmare, există tendinţa ca accentul filosofic să fie pus pe matematici şi fizica matematică. Între studierea lui Platon, de exemplu, şi studierea lui Kant, zice Broad, „practic, nu există vreo suprapunere nici a profesorilor, nici a studenţilor".

În orice caz, titanii filosofiei de la Cambridge nu păreau nerăbdători să aibă o viziune largă şi cuprinzătoare a problemelor intelectuale. Principala contribuţie a lui John Neville Keynes (1852 –

1950), care a ajuns la vârsta de nouăzeci şi opt de ani şi i-a supravieţuit mai celebrului său fiu, a fost deosebirea dintre „convenţional", „subiectiv" şi „obiectiv". William Ernest Johnson (1858 – 1931) şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţă reflectând la „probabilitate", subiect cu privire la care s-a dovedit incapabil, afirmă Broad, „să facă o prezentare validă şi coerentă a lucrării sale". Un fapt ciudat este că economistul J.M. Keynes a scris şi el la Cambridge *Treatise on Probability*, pe care l-a publicat; dar apoi a trecut la o activitate mai folositoare. James Ward (1843 – 1925), un pastor unitarian care şi-a pierdut credinţa şi a devenit deist, sau teist, pe toată durata carierei sale la Cambridge a scris o carte numită *Psychological Principles*\ însă, zice Broad, „cartea lui Ward nu e citită de nimeni, iar argumentele lui sunt ignorate cu desăvârşire de cei mai mulţi dintre autorii contemporani de lucrări despre filosofia minţii". George Frederick Stout (1860 – 1944), care a fost timp de mulţi ani redactorul-şef al revistei filosofice *Mind*, era şi un filozof-psiholog, şi a creat un sistem ciudat, pe care puţini l-au înţeles atunci ori îşi dau acum osteneala să-l evalueze.

Apelul continuă. John McTaggart (1866 – 1925) a fost un mistic-metafizician cunoscut pentru prejudecăţile sale solide: „Atunci când apăra în public o părere pe care o împărtăşea cu alţii, o făcea cu argumente care pe aceştia îi stinghereau nespus de mult". A scris o carte în care părea că acceptă metempsihoză, ori, cel puţin, ideea că toţi suntem eterni, existenţa noastră fiind împărţită în vieţi succesive; şi a elaborat o argumentaţie cum nu se poate mai complicată şi obscură pentru a dovedi că interpretăm aiurea nu numai tot ce percepem cu ajutorul simţurilor, ci şi pe noi înşine şi procesele noastre mentale; „Nu cred", notează Broad, „că McTaggart a avut vreun discipol". Henry Sidgwick (1838 – 1900), care şi-a pierdut credinţa şi a devenit profesor la Catedra de filosofie morală, şi-a petrecut mulţi ani scriind despre etică şi, în cele din urmă, a ajuns la concluzia că noţiunea de „obligaţie morală" nu poate fi analizată, însă trebuie să fie de la sine înţeleasă pentru orice adult inteligent. G.E. Moore (1873 – 1958) a ajuns celebru în toată lumea ca specialist în filosofia „bunului-simţ", însă pentru cei care nu fac parte din lumea academică pretenţia lui la acest titlu nu se justifică la prima vedere. În 1926 s-a străduit să facă deosebirea dintre „înţeles" şi „analiză", care a dus la o dezbatere înverşunată pe ambele ţărmuri ale Atlanticului despre

„înţelesul analizei", „analiza înţelesului", „înţelesul înţelesului" şi „analiza analizei": dezbaterea continuă şi acum.

Dacă vorbim despre Bertrand Russell, care adesea – de fapt, de obicei – este considerat cel mai mare filosof al secolului XX, palmaresul nu e mult mai impresionant, deoarece, cu toate că Russell s-a pronunţat în privinţa multor subiecte publice, şi din când în când chiar a participat la viaţa publică, a făcut-o în mod deliberat că ne-filozof. În domeniul său profesional s-a luptat îndelung şi aprig ca să păstreze şi să întărească în speculaţia filosofică un limbaj special, sau hieratic. Era în dezacord complet cu cei care, ca Moore, voiau să dezbată problemele într-un mod şi un limbaj al bunului-simţ – chiar a spus că „bunul-siraţ reprezintă metafizica sălbaticilor11. O mare parte dintre textele sale au fost scrise într-un mod foarte tehnic, la limita înţelegerii (cam ca nişte pasaje din Toma d'Aquino sau William Ockham). Prima sa lucrare importantă, *Principiile matematicii* (nu a fost terminată), încearcă să arate că în matematicile pure nu există niciun concept care să nu poată fi definit în termenii logicii şi nicio metodă specială de raţionare care să-i fie străină logicii formale. *Principia mathematica*, scrisă împreună cu A.N. Whitehead, este considerată un *tour de force*, dar se ocupă de probleme cum ar fi „clasa tuturor claselor care nu sunt membre ale lorânsele", deosebirea dintre „cunoaştere directă" şi „cunoaştere prin descriere" şi ipoteza că pentru a înţelege o descriere trebuie să fii familiarizat cu toţi termenii din analiza ei. Mai târziu, Russell spunea adesea că mintea lui nu mai fusese niciodată la fel de puternică ca după efortul la care a supus-o când a scris această lucrare. S-a implicat apoi în problemele amorului liber, pacifismului şi educaţiei experimentale şi a militat pentru multe alte idei şi cauze, adesea contradictorii; a pledat pentru un război atomic preventiv împotriva Uniunii Sovietice, însă ulterior a insistat pentru dezarmarea nucleară unilaterală a Occidentului.

Totuşi, cel mai caracteristic filosof de la Cambridge, şi am putea spune cel mai caracteristic filosof al epocii noastre, întrucât este cel mai influent printre universitari, a fost Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951), inginer şi ofiţer de artilerie austriac care şi-a petrecut cea mai mare parte din viaţa de adult predând filosofia la Cambridge. Pe când era prizonier de război la italieni a scris o lucrare filosofică intitulată *Tractatus logico-philosophicus*, care a fost publicată în 1922 în engleză şi germană. Nu i s-a mai publicat nimic altceva în timpul vieţii, însă

fragmente din lucrările şi însemnările sale au circulat printre discipolii reverenţioşi, care le-au editat după moartea sa. Cu toate că era străin, Wittgenstein a fost un fenomen tipic pentru Cambridge; adică preda materia ca şi cum ar fi fost căpetenia unei societăţi secrete, un *capo di mafia*, se înconjura de discipolii preferaţi, se scălda în adoraţia lor, împărtăşea veneraţia reciprocă şi se învăluia într-un mister cvasireligios. Se pare că pe la mijlocul vieţii şi-a schimbat aproape complet concepţiile filosofice, făcând o întoarcere de 180 de grade. (Acelaşi lucru se poate spune şi despre Russell.) Nu e ceva neapărat rău; dimpotrivă, schimbarea felului de a gândi reflectă creşterea şi activitatea. De exemplu, Locke şi-a schimbat părerea aproape complet în privinţa problemei cruciale (în vremea sa) a toleranţei religioase. Dar ştim exact de ce a făcut-o: a fost rezultatul vieţii sale în exil în Ţările de Jos şi al activităţii practice legate de coloniile americane. Însă în cazul lui Wittgenstein motivele pentru care n-a mai fost de acord cu propriile concepţii anterioare sunt şi mai obscure decât raţionamentul prin care a ajuns la cele dintâi.

Wittgenstein a împărtăşit, a aprofundat enorm şi a întrupat în activitatea sa interesul manifestat de filosofia modernă faţă de limbaj – adică nu faţă de gândul ca atare, şi încă şi mai puţin faţă de credinţă, ci faţă de cuvintele prin care sunt transmise gândurile; şi, ca atare, filosofia a lăsat civilizaţia lipsită de apărare şi pradă confuziei. Moore afirmase că limbajul de toate zilele pare „făcut anume ca să-i amăgească pe filosofi". *Tractatus*-ul lui Wittgenstein a fost în esenţă o critică a acestui limbaj. Dar nu era o argumentaţie continuă, care să ducă la o concluzie de ansamblu, sau măcar la o concluzie, ci o serie de *apergus*, sau „observaţii pătrunzătoare", ca să folosim termenul de la Cambridge. Practic, toate observaţiile pătrunzătoare ale lui Wittgenstein se leagă de folosirea limbajului. De exemplu: „Toată filosofia este o «critică a limbajului»"; „Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filosofică constă în esenţă din clarificări. Rezultatul filosofiei nu sunt «propoziţii filosofice», ci clarificarea propoziţiilor"[31]; „Filosofia este o luptă împotriva vrăjirii inteligenţei noastre prin intermediul limbajului"; „O problemă filosofică are forma «Nu ştiu cum

---

[31] Vezi Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, trad. rom. de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, ed. a II-a, Humanitas, Bucureşti, 2012, p. 126 (n. ed.).

să fac»"; „Unul dintre principalele motive ale lipsei noastre de înţelegere este faptul că nu *dispunem de o viziune clară* a folosirii cuvintelor – gramatica noastră nu are acest soi de limpezime".

După cum am remarcat în capitolul 8, este vitală folosirea corectă a cuvintelor. Însă urmărirea sensului din limbaj, chiar dacă este valoroasă până la un punct, e supusă legii lingvistice a beneficiului care scade; poate fi făcută la nesfârşit, cu profit mic (la fel cu copilul care întreabă tot timpul „De ce?"), şi un filosof amăgit să intre în acest labirint are puţine şanse să mai iasă vreodată. De aici izvorăşte, parţial, dispreţul modern faţă de cuvântul „semantică". Wittgenstein spunea că problema filosofică este cea care apare atunci „când limbajul pleacă în vacanţă" sau „când limbajul e ca un motor care merge în gol". Dar asta nu este deloc ceea ce înţeleg prin filosofie oamenii inteligenţi obişnuiţi; în consecinţă, apare despărţirea între filosofia academică şi filosofia adevărată, întocmai ca la scolasticii din Evul Mediu. Avem senzaţia că Wittgenstein ar fi strălucit în acea dezbatere de la Louvain, din 1493. De fapt, uneori pare că (la fel cu Picasso) joacă o farsă elitei intelectuale. Un exemplu: „Propoziţiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă înţelege le recunoaşte, în cele din urmă, drept nonsensuri, dacă prin ele – sprijinindu-se de ele – s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune aşa, să arunce scara după ce s-a urcat pe ea.) "[32] Sunt momente în care Wittgenstein pare să oscileze între dorinţa de a fi alt oracol de la Delphi şi imboldul de a juca jocuri logice, ca Lewis Carroll (alt profesor universitar de filozofie-matematică). Desigur, ştia foarte bine că pentru a ajunge la inima păturii superioare clasei de mijloc educate – în orice caz, din Marea Britanie şi America – trebuia să le dea un nou joc cu cuvinte pentru după-amiezile ploioase. Însă, din punctul de vedere al umanismului filosofic, opera sa este, ca să folosim o formulare a lui Kingsley Amis, căutarea de pseudosoluţii la nonprobleme.

Wittgenstein şi-a stricat reputaţia chiar şi în rândul unor filosofi universitari prin cotitura de la jumătatea carierei, de la critica limbajului la simpla lui studiere, ceea ce l-a făcut să apeleze la vorbirea obişnuită ca la un fel de autoritate. Ca atare, şi-a condus adepţii afară din filosofie, chiar şi din cea de tip academic, în sălbăticia lingvisticii.

---

[32] Wittgenstein, op. cit., p. 189 (n. ed.).

Lucrul care, zicea el, va ajuta „musca să scape din capcana de sticlă" este analiza şi înţelegerea felului în care folosim de fapt cuvintele. A revenit mereu la această idee a muştei din sticlă, folosind o imagine care, oricât de dragă i-ar fi fost Vienei dinainte de 1914, nu îi este familiară lumii anglo-saxone, dezbătând dacă musca poate sau nu să iasă, dacă este sau nu posibil să iasă, dacă vrea sau nu să iasă, dacă musca există sau nu, sau, de altfel, dacă sticla există sau nu. Până şi Russell, care considera că filosoful academic maiestuos, cu limbajul său profesional, este cu mult deasupra nevoilor gloatei, a fost exasperat de ultima scriere a lui Wittgenstein. A declarat-o „cu totul ininteligibilă. Doctrinele sale pozitive mi se par banale, iar doctrinele negative mi se par neîntemeiate. Nu am găsit în *Cercetări filosofice* a lui Wittgenstein nimic care să-mi pară interesant şi nu pricep de ce o întreagă şcoală află multă înţelepciune în paginile ei". Căci Russell, în ciuda preocupărilor profesionale legate de probleme de logică greu de înţeles, considera că scopul general al filosofului trebuie să fie să ajungă la cunoaşterea lumii; şi credea că, pentru a face acest lucru, filosofii trebuie să propună teorii de un fel sau altul. Wittgenstein nu a făcut-o şi, prin urmare, argumenta Russell, nu merită să fie luat în serios; el şi adepţii lui sunt exemple de oameni care nu mai sunt interesaţi de lume.

Şi totuşi, critica lui Russell nu a reuşit să scadă influenţa şi practica filosofiei de tip, joc de societate"; dimpotrivă, ea şi derivatele ei sunt mai proeminente acum în viaţa academică decât atunci când trăia Wittgenstein. Una dintre ultimele lui obsesii a fost întrebarea „Poate exista un limbaj privat?". „Privat" înseamnă că este folosit de o singură persoană, şi doar ea îl poate înţelege, descriindu-i evenimentele mentale interne. Wittgenstein, în lucrarea *Cercetări filosofice*, apărută postum, a demonstrat că un astfel de limbaj nu este posibil nici din punct de vedere logic, nici din punct de vedere practic. Dovada lui se sprijinea pe credinţa că limbajul este un fenomen social, care nu poate funcţiona decât dacă mai există cel puţin încă o persoană care să corecteze greşelile. Într-un limbaj pur noţional nu poate exista o verificare obiectivă a erorilor memoriei. Limbajul este un sistem de reguli oare trebuie să fie coerent pentru ca enunţurile sale să aibă sens; dacă verificăm regulile în particular, fără altă persoană care să ne supravegheze verificarea, nu putem fi siguri că am respectat cu adevărat regulile – se poate doar să *credem* că am făcut-o. Prin urmare,

dată fiind imperfecţiunea memoriei, un om care trăieşte în sihăstrie şi foloseşte propriul limbaj nu poate fi sigur că regulile de astăzi sunt aceleaşi de ieri. Este nevoie de o comunitate de vorbitori pentru a oferi un standard de folosire corectă; un limbaj trebuie să fie public, deoarece trebuie să fie verificat în mod public. Această demonstraţie a dus la o controversă internaţională care durează deja de aproape două decenii şi nu dă semne că s-ar fi lămurit ori că nu mai e de actualitate. Aceasta ne aminteşte de Parmenide: „Să nu ţii seama de ochiul cel orb, de urechea care se face ecou, nici măcar de limbă, ci să aduci în această mare dezbatere proba raţiunii11. Unde, întrebăm noi, este „marea dezbatere" a filosofiei secolului XX, pe fundalul unei civilizaţii ameninţate? Nu există niciuna în sens laic. Desigur, există „marile dezbateri" academice (musca bâzâind în sticlă, sihastrul şi limbajul său particular), însă filosofia, dintre toate ştiinţele, este cea în care cerinţele laicului ar trebui să fie primordiale; şi ele nu sunt îndeplinite.

Vina nu o poartă Cambridge ori vreun alt centru universitar anume. De fapt, parohialismul universitar sau naţional al filosofiei e pe ducă. Filosofii moderni vâjâie cu avionul de la un congres internaţional la altul; preocupările lor sunt, într-o măsură din ce în ce mai mare, împărtăşite global. Eşecurile de la Cambridge nu fac decât să ilustreze eşecurile profesiunii. Am avut deja câteva generaţii de filosofare negativă, chiar distructivă. Pozitivismul logic, popularizat cu succes de *Language*, *Truth and Logic* a lui A.J. Ayer (1936), respingea filosofia, considerând-o doar o anexă a ştiinţelor empirice şi a matematicii. Susţinea că orice ipoteză care nu poate să fie verificată în mod empiric fie nu înseamnă nimic, fie se dovedeşte a fi tautologie. Astfel, cele mai multe afirmaţii din zone întregi ale filosofiei tradiţionale au fost declarate inutile. De fapt, orice filosofare pe tema moralei, politicii, teoriei sociale, esteticii şi religiei era imposibilă, şi putea fi primejdioasă. Ca urmare, mulţi filosofi universitari ezitau să spună ceva – o întoarcere la Evul Mediu, când glasurile nu răsunau de teama cenzurii bisericeşti. Peste toate astea au venit analiştii lingvistici, pe urmele lui Wittgenstein, care susţineau că aşa-zisele probleme filosofice nu sunt altceva decât gropi în care cădem şi pe care ni le-am săpat singuri prin folosirea greşită a limbajului. Aşadar, timp de două generaţii s-a făcut puţin, sau nimic, în vaste zone tradiţionale din filosofie. Sugestia lui Wittgenstein a fost că nu există vreo ştiinţă a comportamentului omenesc, psihologie sau sociologie, şi că filosofia

nu are nimic folositor de spus despre aceste subiecte. Sugestia expunerilor actuale ale filosofiei logice este că filosofia nu poate fi nimic mai mult decât un comentariu despre alte discipline.

De fapt, filosofii academici de astăzi par să aibă o viziune exagerat de sumbră în privinţa capacităţii profesiei lor de a face ceva. Filosofia idealistă, care este esenţialmente constructivă, în opoziţie cu cea critică sau analitică, este prezentată ca o formă absurdă de elitism, care înalţă cu aroganţă filosofia la un statut intelectual mai înalt decât al altor tipuri de gândire. Se argumentează că atitudinea corectă este scepticismul, sublinierea limitelor subiectului. După cum spune acum A.L. Ayer: „Există un anumit fel de argument sceptic care străbate întreaga filosofie, încă de la antici, şi care tinde să arate că nu putem cunoaşte cu adevărat o mulţime de lucruri pe care credem că le cunoaştem41. Sau Bernard Williams, care, când i s-a cerut să definească relaţia dintre filosofia morală şi concepţiile morale actuale ale oamenilor obişnuiţi, s-a eschivat imediat: „Filosofia trebuie să evite să fie sociologie prin corespondenţă sau antropologie prin corespondenţă11. Adevărul este că, în vreme ce se feresc de aroganţă, prin propria definiţie, filosofii academici au mare grijă să ţină oamenii la distanţă; de aceea continuă să se folosească de concepte şi limbaje hieratice. Asemenea clericului medieval, vor deosebiri clare între ei şi restul societăţii; întrucât astfel de distincţii nu mai sunt legale, ele iau forma uzanţei şi obiceiului intelectual (desigur, mulţi filosofi ar fi devenit clerici dacă s-ar fi născut mai devreme).

Este adevărat că unii filosofi academici, în special din Statele Unite ale Americii, au pledat mereu pentru o viziune mai largă şi mai generoasă a preocupărilor filosofice. Whitehead, care a plecat de la Cambridge şi şi-a petrecut ultimii douăzeci de ani din viaţă la Harvard, s-a detaşat complet de preocupările înguste britanice şi europene şi s-a întors la metafizică; a experimentat un „sistem mondial11 propriu. Brand Blanchard, alt filosof american de frunte, pledează şi el pentru posibilitatea sistemului: „Ideea că lumea este o uriaşă traistă cu resturi de materiale, în care nimic nu e conectat în mod inteligibil cu altceva, nu rezistă nici măcar unei examinări superficiale. Lumea, aşa cum o cunoaştem, este străbătută peste tot de linii ale necesităţii, şi există toate motivele să credem că, dacă am şti asta mai bine, am putea vedea că acele linii sunt mai numeroase şi au ramificaţii mai lungi decât ni se pare în prezent11 (*Reason and Analysis*). Iată, aşadar, afirmaţia

optimistă că putem să-i găsim lumii un sens, implicaţia fiind că este treaba filosofului să încerce să desluşească acest sens. Unii recunosc deschis această îndatorire, mai ales Karl Popper în prefaţa ediţiei din 1959 a lucrării sale *Logica cercetării*: „[…] există cel puţin o problemă filosofică care îi interesează pe toţi oamenii care gândesc. Este problema cosmologică: *problema înţelegerii lumii – inclusiv a noastră înşine, şi a cunoaşterii noastre, ca părţi ale lumii*. Ştiinţa în întregul ei este cosmologie în acest sens, cred eu, şi interesul meu pentru filosofie, nu mai puţin decât cel pentru ştiinţă, depinde exclusiv de contribuţiile pe care ele le pot aduce acesteia14**33**.

Însă astfel de declaraţii pline de curaj şi ambiţie intelectuală sunt rare printre filosofii de profesie. Până şi Whitehead spune doar atât: „Filosofia este folosirea imaginaţiei şi a simţului practic în scopul constrângerii specialiştilor, precum şi în scopul lărgirii imaginaţiei lor" (*Process and Reality*) – un alt fel de a spune că este un simplu comentariu al lucrărilor altor oameni. Rudolf Carnap este mai îndrăzneţ: „Filosofia trebuie să fie înlocuită de logica ştiinţei – cu alte cuvinte, de analiza logică a conceptelor şi frazelor ştiinţelor, întrucât logica ştiinţei nu este altceva decât sintaxa logică a limbajului ştiinţei44 (*Logische Syntax der Sprache*). O axiomă a adepţilor pozitivismului logic a fost ideea că, întrucât ipotezele nonempirice sunt iluzorii (sau tautologii), sarcina de a extinde adevărata cunoaştere trebuie să le fie încredinţată matematicienilor şi celorlalţi oameni de ştiinţă. După ce au avut parte de filosofia de tip Joc de societate44 a lui Wittgenstein ca formă dominantă, cei mai mulţi dintre tinerii filosofi de astăzi afirmă din nou că forma ideală a gândirii umane este complexul matematică-celelalte ştiinţe. În vreme ce pentru Popper căutarea unei adevărate cosmologii este cea făcută de filosofi în tandem cu oamenii de ştiinţă, consensul academic este că această sarcină li se poate încredinţa doar oamenilor de ştiinţă.

În rândurile stângii radicale, sau printre membrii ei care doresc şi sunt capabili să se implice în filosofia academică, această abdicare este privită ca o trădare a umanismului de către cei cărora li se încredinţase în mod tradiţional şi cu precădere apărarea lui. Radicalii,

---

[33] Karl R. Popper, Logica cercetării, trad. rom. de Mircea Flonta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 59 (n. ed.).

chiar dacă îi resping pe filosofii lingvisticii pe motiv că sunt vanitoşi sau „decadenţi44 (unul dintre cuvintele lor preferate), considerând că sarcina filosofului este neimportantă, în cel mai bun caz un soi de dereticare, se împotrivesc cu şi mai mare ardoare pozitivismului logic, sau filosofiei analitice, sau, cum îi spun ei, scientismului. îl consideră propagandă pentru tehnologie. Anthony Quinton rezumă poziţia lor:

Ura faţă de o civilizaţie dominată de tehnologie se extinde la ceea ce pare să fie justificarea ei filosofică. Cei care fac parte din gruparea critică a extremei stângi afirmă adesea că filosofia analitică, în întregul ei, este slujnica ştiinţei, că ştiinţa este un monstru distrugător şi că vina pentru monstruozităţi pe care o are ştiinţa o are şi filosofia, care joacă rolul de sprijinitoare a ei, ori de pasăre care curăţă paraziţii rinocerilor, ori de şacal.

Desigur, a fost o abdicare. Însă a vorbi despre abdicare ca despre trădare implică ideea că acela care a primit rolul încredinţat în acest fel de filosofie are intenţiile rele pe care i le atribuie radicalii. Care *sunt*, de fapt, intenţiile oamenilor de ştiinţă? Au ei aşa ceva?

CAPITOLUL 11

Savantul şi al său *Doppelgänger*

Omul de ştiinţă victorian T.H. Huxley, erou al luptei pentru a impune teoria lui Darwin în ciuda împotrivirii clerului, povesteşte că, atunci când s-a dus la Osborne ca să primească de la regina Victoria numirea în funcţia de consilier particular al Coroanei, în vreme ce îngenunchea la picioarele reginei, a profitat de ocazie ca să arunce o privire în sus şi să-i vadă de aproape chipul. A constatat cu uimire că ea avusese exact aceeaşi idee, şi îl fixa cu ochi iscoditori. Înfruntarea dintre ochii Matriarhei Obscurantismului şi cei ai vestitorului adevărului ştiinţific implacabil simbolizează oarecum suspiciunea din ce în ce mai mare cu care savanţii privesc lumea şi lumea îi priveşte pe savanţi. De atunci încoace prăpastia s-a mărit. Margaret Gowing, istoric al ştiinţei din vremea celui de-al Doilea Război Mondial, ne povesteşte întâlnirea care a avut loc pe 16 mai 1944 între Churchill şi Niels Bohr, faimosul specialist în domeniul nuclear. Bohr era îngrozit de consecinţele folosirii energiei atomice pentru război şi făcuse eforturi enorme ca să obţină acea întâlnire cu Churchill, nădăjduind să-i deschidă ochii cu privire la gravitatea pasului pe care se pregătea să-l facă. Când a ajuns în Downing Street aproape că tremura de emoţie la gândul că are ocazia să-i prezinte marelui om de stat

temerile ştiinţei. Însă „practic, tot timpul a fost cheltuit pe o dispută între [Lordul Cherwell] şi domnul Churchill pe subiecte fără importanţă. Subiectul principal nu a fost atins". La plecare, când Bohr, frustrat, a întrebat dacă îi poate trimite lui Churchill o scrisoare, Churchill a fost de acord, „dar spera să nu fie despre politică". Mai târziu Bohr a spus: „Nu vorbeam aceeaşi limbă". Şi Churchill „îşi amintea cu neplăcere acea întâlnire".

Dacă, aşa cum am văzut în ultimul capitol, filosofia tinde să-i lase ştiinţei conducerea intelectuală, o pune în mâinile unor oameni care se simt din ce în ce mai nepopulari, neînţeleşi şi caricaturizaţi. George Eliot, în *Silas Marner*, consemnează superstiţia foarte răspândită în tinereţea sa printre muncitorii agricoli potrivit căreia trebuie să te temi de ţesători, pentru că lucrează în casă şi folosesc dispozitive „peomeneşti". Cei care stăpânesc un domeniu esoteric sunt întotdeauna temuţi dacă nu pot să-şi explice tainele; mai ales dacă se crede că au – ca savanţii – putere din ce în ce mai mare. Bacon considera că omul de ştiinţă ideal trebuie să fie „sobru, cast şi sever", precum şi modest şi nevinovat. Însă felul în care defineşte el scopul omului de ştiinţă ideal – „să întemeieze şi să extindă puterea şi stăpânirea omenirii înseşi asupra universului" – nu este nici modest, nici nevinovat, iar imaginea terifiantă a omului de ştiinţă modern este proiectată înapoi de opinia publică pe baza obiectivelor şi realizărilor lui. Baronul Frankenstein, doctorul Moreau, profesorul Moriarty, doctorul Mabuse, doctorul Strangelove – personalitatea întunecată a omului de ştiinţă fictiv este din ce în ce mai ostilă.

O mare parte din vină o poartă ceea ce un istoric al ştiinţei, Jérôme R. Ravetz, numeşte „tragedia fizicii moderne" – cumplitul accident istoric care a transformat cea mai aristocratică, pură şi filosofică ramură a ştiinţei într-o nouă tehnologie a distrugerii în masă şi, astfel, a atras ura şi dezonoarea nu numai asupra fizicii, ci şi asupra întregului domeniu. „Am ajuns ca Moartea, Distrugătorul Lumilor", a zis dr. Oppenheimer când urmărea prima explozie experimentală a bombei cu hidrogen; tonul său nu era triumfător, ci nespus de melancolic. Ravetz compară dizgraţia în care a căzut fizica, şi care l-a făcut pe Einstein să spună la bătrâneţe că ar fi preferat meseria de ceasornicar, cu jalnica încurcătură care a fost „afacerea Galileo".

Totuşi, trebuie să spunem că apărarea aleasă de Galileo Galilei – „Concluziile ştiinţei naturale sunt adevărate şi necesare, iar judecata

omului n-are nimic de-a face cu ele" chiar dacă vizează cenzura bisericească, poate fi considerată şi o cerere ca oamenii de ştiinţă să aibă dreptul să urmărească adevărul, oriunde ar duce el şi indiferent de consecinţe pentru situaţia omului. Celor care fac campanie împotriva cercetării nucleare li s-a alăturat acum lobby-ul mediului, cot la cot, ca să zicem aşa, cu papa şi cardinalii şi inchizitorii, în afirmaţia că ştiinţa este prea distructivă ca să i se îngăduie o libertate deplină.

De asemenea, neîncrederea în ştiinţă are aproape cu siguranţă, cel puţin în Occident, un rol în scăderea numărului de copii înzestraţi care vor să se specializeze în domeniul ei, iar fizica este cea mai mare victimă. Lipsa de popularitate a fizicii coincide cu o criză în dezvoltarea ei internă. „Fizica nucleară se află acum în stadiul de dinozaur", scrie Ravetz; „în neputinţa ei de a merge mai departe, îşi aşteaptă pieirea, dacă n-o să fie salvată de o întâmplare fericită41. Un fizician din Manchester, dr. H.S. Lipson, crede că fizica, întrucât şi-a epuizat direcţia evidentă de cercetare şi în lipsa talentului inovator, s-ar putea să împărtăşească soarta limbii latine. Această situaţie jalnică în care se află regina ştiinţelor specializate a accentuat criza morală care a cuprins întreaga profesie. În general, cei care nu sunt oameni de ştiinţă nu-şi dau seama că ostilitatea actuală este relativ recentă, şi cu atât mai greu de suportat, cu cât oamenii de ştiinţă o consideră complet neîntemeiată şi nedreaptă. În mod tradiţional, oamenii de ştiinţă erau creditaţi cu cel mai înalt nivel etic şi, în general, se considera că eforturile şi obiectivele lor sunt cu totul filantropice. Humphry Davy şi Michael Faraday erau trataţi ca nişte eroi populari, aproape ca nişte sfinţi laici. Savanţii au crezut, în general, că-şi vor construi propriul sistem de supraveghere a eticii. În *Noua Atlantidă* (1626), Bacon a considerat că este de la sine înţeles că oamenii de ştiinţă nu vor dezvălui statului o parte din secretele lor. În *Discurs asupra metodei* (1637), Descartes a făcut un jurământ profesional: „... înclinaţiile mele mă îndepărtează de orice fel de alte planuri şi în special de cele care n-ar putea fi folositoare unora decât dăunând altora 1**34**. Galileo, aşa cum am spus, nu îngăduia ca judecata (sau

---

[34] Rene Descartes, Discurs asupra metodei de a călăuzi bine raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe, trad. rom. de George I. Ghidu, Editura Mondero, Bucureşti, 1999 (n. ed.).

„vrerea") omului să influenţeze câtuşi de puţin investigaţiile ştiinţifice; însă propria etică nu era chiar atât de riguroasă, de vreme ce în timpul Războiului de Treizeci de Ani a încercat să le vândă atât spaniolilor, cât şi olandezilor metode de determinare a longitudinii, în orice caz, codurile etice, extrase din interior sau impuse din afară, aveau să se spargă atunci când a fost percepută bogăţia ştiinţei, la bine sau la rău. După cum observă sumbru Ravetz: „În perspectiva mai largă a istoriei, inocenţa morală a ştiinţei academice pare o trăsătură temporară, un accident fericit al conjuncturii".

Puşi în faţa noii lor lipse de popularitate, oamenii de ştiinţă reacţionează adesea cu mânie şi exasperare. De aici şi furia cu care mulţi dintre ei au întâmpinat lucrarea lui James D. Watson, *The Double Helix*: *a Personal Account of the Discovery of DNA*, care a aruncat o lumină nouă şi nedorită asupra motivelor sordide aflate uneori în spatele unor descoperiri de cea mai mare importanţă. De aceeaşi primire a avut parte şi *The Politics of Pure Science* a lui D.S. Greenberg, care este sincer în privinţa posibilei căderi în păcat a oamenilor de ştiinţă atunci când trebuie să înfrunte ispita banilor şi puterii („Oriunde există un sistem, există şi o escrocherie care să-l învingă"). Această formă nouă de literatură ştiinţifică a provocat un conflict de valori în interiorul profesiei. *Bulletin of the Atomic Scientists*, care deplânge tonul lumesc şi cinic al lucrării *The Scientist*: *an Anthology of Partly-Baked Ideas*, coordonată de I.J. Good, a numit publicarea ei „nici mai mult, nici mai puţin decât un atentat asupra codului etic, nescris, dar vital, al comunităţii oamenilor de ştiinţă. [...] Prin urmare, căutarea intransigentă şi neobosită a adevărului este ceea ce marchează deosebirea dintre omul de ştiinţă şi şarlatan. Ea reprezintă etica indispensabilă a ştiinţei44. Însă această rigoare este privită de multă lume ca demodată, marca vechii generaţii. Pe de altă parte, membrii mai tineri ai profesiei sunt cei care tind să întreprindă acţiuni directe în căutarea standardelor etice, ca, de exemplu, „greva44 ratată declanşată în martie 1969 la Massachusetts Institute of Technology, ca protest împotriva folosirii incorecte a ştiinţei. Între cei bătrâni, care cred că standardele dau forţa morală, şi cei tineri, care se concentrează pe acţiunea directă dezordonată, nu se face nimic eficient. Cei mai mulţi oameni de ştiinţă dau vina pe politicieni, în vreme ce se ţin cu străşnicie departe de procesul politic: numărul oamenilor de ştiinţă calificaţi care se prezintă la alegeri în structurile reprezentative

occidentale este extrem de mic. Numeroase neînţelegeri ar fi lămurite dacă savanţii şi-ar dedica mai mult timp studierii şi popularizării istoriei şi filosofiei ştiinţei. Însă oamenii de ştiinţă de valoare au prejudecăţi în aceste chestiuni. „Foarte mulţi savanţi dotaţi cu mare creativitate44, scrie Sir Peter Medawar, „[…] consideră de la sine înţeles, chiar dacă de obicei sunt prea politicoşi sau prea timizi ca s-o spună, că interesul faţă de istorie este semnul că te lasă puterile, ori că încă nu s-au deşteptat în tine44. Este adevărat, de asemenea, arată profesorul Gowing, că oamenii de ştiinţă nu-şi fac niciun serviciu profesional atunci când scriu despre filosofia ştiinţei, mai ales dacă au ceva nou de spus.

Politicienii şi oamenii de ştiinţă sunt în dezacord, deoarece fiecare grup are impresia că se ocupă de realitatea „reală44. Este ciudat faptul că acelaşi dispreţ reciproc a tins să ducă la relaţii foarte reci între artişti şi oamenii de ştiinţă (sau „filosofi ai naturii44, cum li s-a spus până în secolul XIX). Sir Philip Sidney, în *An Apologie for Poetrie* (1595), a afirmat că poetul „oferă puterilor minţii o imagine căreia filosoful nu-i consacră decât o descriere în cuvinte, care nu izbeşte, străpunge ori ia în stăpânire vederea sufletului44. A existat, şi există, la cei care sunt în mod conştient creativi şi imaginativi, senzaţia că abordarea ştiinţifică tinde să ignore ceva esenţial. „Şi-acum filosofia de toate se-ndoieşte", se plângea Donne, „Şi-a focului văpaie se stinge, se-ostoieşte". „Oare nu zburătăcesc toate farmecele", întreba Keats, „De cum le-atinge recea filosofie?" Laicii continuă să asocieze izolarea şi răceala cu ştiinţa. Astfel, Wordsworth, cu toate că îl admiră pe filosoful naturii şi, mai presus de toţi, pe Newton, a scris despre

…chipul său prismatic şi tăcut, însemn de marmură al unei minţi care veşnic

Călătoreşte prin ciudate mări ale gândului, singură.

Bagehot, în *Physics and Politics* (1872), afirma că „e răceală în faima lor. Ne gândim la Euclid ca la o gheaţă subţire; îl admirăm pe Newton aşa cum admirăm Piscul Teneriffe". Bertrand Russell, în eseul „The Study of Mathematics", recunoaşte: „Matematica are nu numai adevărul, ci şi frumuseţea supremă – o frumuseţe rece şi austeră, ca aceea a unei sculpturi, fără nicio atracţie pentru vreo latură a naturii noastre mai slabe, sublim de pură şi capabilă de acea perfecţiune severă pe care o poate arăta doar arta cea mai înaltă". Asocierea ştiinţei cu cruzimea şi brutalitatea s-a făcut cu mult înainte de era

nucleară. Goethe, care a acuzat omul de ştiinţă de păcatul izolării de întreg a unor elemente ale percepţiei, scria despre „patologia fizicii experimentale" şi despre „camera de tortură empirico-mecanică" a lui Newton.

Şi totuşi, nu a existat, cel puţin până relativ de curând, o lipsă absolută de înţelegere între oamenii de ştiinţă şi restul lumii; de fapt, a fost o suprapunere parţială destul de mare. Sir John Herschel a tradus *Iliada*\ Goethe a studiat morfologia plantelor şi optica. Corpusul central al principiilor newtoniene era înţeles cu uşurinţă de oamenii inteligenţi obişnuiţi care îşi dădeau osteneala şi se lăsau lămuriţi de explicaţii prin analogie cu maşinării, ceasuri etc. Scriitorii creativi au putut să asimileze cele mai noi descoperiri ştiinţifice, şi chiar au făcut-o, iar apoi le-au interpretat pentru public – Pope, Shelley, Tennyson, Whitman, Emerson, Sandburg, Hart Crane: ne-ar fi uşor să facem o listă şi mai lungă. Dar problema temeliei tehnice a ştiinţei moderne nu constă doar în faptul că omului de rând îi e greu să o înţeleagă; adesea ea pare să se împotrivească logicii experienţei din viaţa de toate zilele. Fizicienii, cel puţin, recunosc acum că o mare parte din domeniul lor nu poate fi înţeles de cine nu este om de ştiinţă. Aşa cum a spus Robert Oppenheimer (1959): „Lucrurile profunde din fizică [...] nu sunt lucruri pe care să le poţi spune decât dacă vorbeşti cu cineva care şi-a petrecut o mare parte din viaţă dobândind tradiţia". Scriitorul cu imaginaţie nu mai poate ţine pasul. Prin urmare, conceptele şi descoperirile ştiinţifice nu mai sunt transferate în zonele umaniste şi religioase. N-are niciun rost ca savantul să se plângă: în general, poetul nu mai poate fi de ajutor. De fapt, oamenii de ştiinţă înşişi sunt din ce în ce mai uimiţi şi mai deprimaţi de creşterea cantitativă a ştiinţei şi a specialităţilor ei. A doua epocă a Turnului Babel pare să fi dezintegrat unitatea filosofiei naturii. Acum există mai mult de 50.000 de reviste ştiinţifice specializate, în care apar săptămânal peste 40.000 de articole savante. Lordul Rutherford a spus de multe ori: „Asta-i epoca eroică a ştiinţei! E epoca elizabetană!" însă individualismul pirateresc pe care îl reflectă remarca sa a fost strivit pur şi simplu de povara efortului ştiinţific: toţi indicii cantitativi generali ai activităţii ştiinţifice au arătat o creştere constantă de multe decenii încoace. Peter Kapitsa, faimosul savant rus, s-a plâns în 1966, când a revenit în Anglia: „Ştiinţa şi-a pierdut libertatea. Ştiinţa a devenit o forţă de producţie. A devenit bogată, dar a căzut în robie, şi o

parte din ea e învăluită în taină. Nu ştiu dacă Rutherford ar mai putea şi astăzi să glumească şi să râdă, ca altă dată".

Cu toate acestea, nu este doar defetist, ci şi inutil să respingem ştiinţa ca incapabilă, prin însăşi natura sa, de a-şi aduce contribuţia principală la progresul cunoaşterii şi, astfel, la apărarea civilizaţiei, aşa cum consideră filosofii morali, atunci când se îndoiesc de ei înşişi. Încă se mai poate da un sens unificat contribuţiei ştiinţifice şi relaţiei ei cu valorile noastre.

Dar nu putem face aceasta decât dacă înţelegem că oamenii de ştiinţă nu sunt un grup aparte de oameni, care fac o muncă esenţialmente diferită de oricare alta. Nu există şi nu au existat vreodată două „realităţi". De fapt, nu există „omul de ştiinţă". E păcat, într-un fel, că în anul 1840 faimosul specialist în nomenclatură, dr. William Whewell, decanul colegiului Trinity de la Cambridge, a considerat necesar să înlocuiască termenul „filosof al naturii", născocind expresia „om de ştiinţă". Aceasta a dus la săparea unei gropi între ei şi restul omenirii. Unul dintre meritele celebrei cărţi *The Double Helix* e faptul că distribuţia amplă şi extrem de variată a personajelor dezminte credinţa că oamenii angrenaţi în activitatea ştiinţifică au foarte multe lucruri în comun.

Adevărul este, aşa cum a arătat Sir Peter Medawar în *The Art of the Soluble*, că majoritatea savanţilor ar fi putut foarte uşor să fie altceva. Ei reprezintă tipuri umane obişnuite: unii sunt colecţionari, alţii clasificatori, obsedaţi de ordine, detectivi şi exploratori, artişti şi artizani, poeţi, filosofi şi mistici, în vreme ce volumul cunoaşterii ştiinţifice creşte continuu, specializarea oamenilor de ştiinţă nu se îngustează în mod obligatoriu: „Unul dintre semnele distinctive ale ştiinţei moderne este dispariţia «bisericuţelor»". Rămâne totuşi adevărată distincţia generală dintre tipul creativ şi cel analitic al activităţii ştiinţifice. Primul care a recunoscut-o a fost Bacon: „Este un anume soi de eroare faptul că efortul asiduu consacrat experimentelor s-a concentrat în prezent, de la bun început, asupra unor anumite operaţiuni; cu alte cuvinte, a căutat *Experimente ale Folosinţei*, nu *Experimente ale Luminii şi descoperirii1*. El a susţinut, pe drept cuvânt, că înţelegerea naturii este un lucru mai important decât puterea asupra naturii – în orice caz, este mai important pe termen lung. Dar nu Bacon a făcut distincţia snoabă dintre ştiinţa „pură" şi cea „aplicată": ea a venit mai târziu. Folosirea cuvântului „pur" este foarte

neinspirată, deoarece implică superioritatea morală şi intelectuală. Ambele forme de muncă sunt mijloace pentru atingerea unui scop. Aşa cum spune Medawar, „fraţii noştri umanişti" sunt cei care „ne-au învăţat să credem că, în vreme ce ştiinţa pură este o activitate cuviincioasă şi chiar onorabilă pentru oamenii de ştiinţă din universităţi, ştiinţa aplicată, cu dezgustătoarele sale conotaţii comerciale, nu-şi are locul în campusuri

De-abia atunci când respingem conceptele false de „om de ştiinţă" şi de ştiinţă „pură" şi „aplicată" şi examinăm felul în care lucrează în realitate omul de ştiinţă începem să vedem cât de strâns este legată cunoaşterea ştiinţifică de natura civilizaţiei, aşa cum am definit-o noi, şi de apărarea ei. Căci omul de ştiinţă îşi foloseşte în sens real imaginaţia creativă. Spune poveşti, ca act creator, şi apoi încearcă să descopere, printr-un proces de testare scrupuloasă, dacă ele sunt sau nu despre lumea reală. Uşurinţa de a emite ipoteze este esenţială pentru activitatea ştiinţifică. Construirea unei ipoteze nu se deosebeşte în esenţă de povestirea unor basme; ambele sunt activităţi creative; natura empirică a omului de ştiinţă preia conducerea doar atunci când începe faza de dovedire a caracterului adevărat sau fals. Aşa cum remarcă Medawar, felul în care lucrează oamenii de ştiinţă în faza creativă, ceea ce fac de fapt, tinde să fie tăinuit cu grijă; căci oamenii de ştiinţă sunt judecaţi pe baza lucrărilor lor ştiinţifice, iar acestea trebuie să fie scrise în modul convenţional. Ceea ce spun ei că fac variază destul de mult pentru a se potrivi oricărei descrieri ipotetice. Dar cineva care ar înregistra pe ascuns convorbirile din laboratoare ar descoperi elementul de povestire, precum şi faptul că ideea preconceptă – care se presupune că este „neştiinţifică" – trebuie să fie prezentă aproape întotdeauna.

Ajungem acum în miezul chestiunii. După cum am spus, căutarea adevărului în libertate (cele două sunt inseparabile) este esenţa civilizaţiei. Prima întrezărire a adevărului este un act imaginativ în ştiinţă – aşa cum am văzut – în aceeaşi măsură ca în arte. Lucrul care îl deosebeşte pe omul de ştiinţă adevărat de cel fals este ceea ce face *după* ce a văzut, ori crede că a văzut, acea scânteie de adevăr. Metodologia corectă a ştiinţei este şi metodologia corectă a civilizaţiei.

Pentru această descoperire trebuie să-i mulţumim lui Sir Karl Popper, primul care a prezentat acest raţionament în *Logica cercetării*.

Această carte, una dintre lucrările cu adevărat originale ale secolului XX, a fost publicată prima oară în Germania în 1934, dar în Anglia a fost publicată de-abia în 1959, şi nu a reuşit decât foarte lent să dobândească influenţa pe care o merită. Aceasta deoarece metoda lui Popper nu e doar critică, ci şi, la prima vedere, aparent negativă şi distructivă. El acceptă pledoaria lui Medawar, pe care am notat-o deja, că ipoteza ştiinţifică este în esenţă creativă sau intuitivă; poziţie confirmată de Einstein, care este de acord că „teoria nu poate fi fabricată din rezultatele observaţiei, poate fi doar inventată". Şi ce ar trebui să facă omul de ştiinţă după ce a creat intuitiv ipoteza? Popper a fost izbit de evenimentul ştiinţific uluitor din tinereţea sa, când sistemul aparent inatacabil al legilor nevvtoniene a fost răsturnat dintr-odată de teoria lui Einstein. Nimic nu putea să pară mai adevărat decât fizica newtoniană, de vreme ce era confirmată în mod constant nu doar de observaţii, ci şi de folosirea creativă în ştiinţa „normală11 ca bază a tehnologiei noastre moderne. Ce a decurs din aceasta? Popper a notat argumentul lui David Hume că dovada inductivă a unei legi ştiinţifice este din punct de vedere logic neconcludentă. Dacă vrem dovada că apa fierbe la 100°C vom găsi nenumărate confirmări; dar asta n-o dovedeşte; şi nici nu creşte probabilitatea ca ea să fie adevărată. Lucru şi mai important, activitatea „confirmatoare11 de acest fel nu ne va da niciodată motive să ne îndoim de lege ori s-o înlocuim, s-o lărgim, s-o precizăm sau s-o îmbunătăţim. Aceasta se aplică la toate aşa-zisele legi ştiinţifice. Însă episodul Einstein sugerează că până şi cea mai puternică dintre ele avea nevoie de revizuire. Şi, ca urmare a acestei aparente faze de dovedire a caracterului fals, de fapt am lărgit zona cunoaşterii. Prin urmare, adevăratul om de ştiinţă nu este cel care caută dovezi care să-i confirme ipoteza, ci cel aflat în căutare de dovezi care să i-o infirme.

Dacă adoptăm ca metodologie această procedură foarte critică de dovedire a caracterului fals, lărgim aria cunoaşterii noastre în loc s-o menţinem statică. Admitem că toată cunoaşterea noastră este permanent provizorie; dar odată cu fiecare dovedire a caracterului fals al legii o reformulăm într-un fel care este preferabil celui dinainte. Doctrina lui Popper este severă: „Nu putem identifica ştiinţa cu adevărul, întrucât credem că atât teoria lui Newton, cât şi cea a lui Einstein aparţin ştiinţei, dar nu pot fi adevărate amândouă, şi s-ar putea să fie amândouă false". Sau: „Concepţia greşită despre ştiinţă se

trădează prin dorinţa aprigă de a avea dreptate11. Ştiinţa nu este adevărul: mai degrabă este căutarea adevărului, a „adevărului înlimitele-cunoaşterii-noastre". Oamenii de ştiinţă ar trebui să-şi publice ipotezele fără să se teamă că distrugerea acestora ar însemna un dezastru personal, dat fiind că dovedirea caracterului fals, complet sau parţial, este soarta prevăzută şi chiar necesară a tuturor ipotezelor; de fapt, dovedirea caracterului fals este constructivă, deoarece adaugă ceva adevărului provizoriu: „Ceea ce ne dezvăluie ştiinţa nu sunt truisme. Ţine mai degrabă de măreţia şi frumuseţea ştiinţei că putem învăţa, prin cercetări critice, că lumea este cu totul altfel decât ne-am imaginat-o – înainte ca imaginaţia noastră să fi fost pusă în mişcare de infirmarea teoriilor noastre anterioare11.

Prin urmare, trebuie să fie formulate ipoteze sau teorii pentru a obţine cât mai mult conţinut informativ, deoarece aceasta face să fie mai uşor procesul de mărire prin dovedirea caracterului fals. Este unul dintre teste atunci când avem de ales între teorii posibile rivale. Altul este gradul de coroborare. Popper defineşte aceasta în *Obiective Knowledge*: *an Evolutionary Approach*:

Karl R. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit., p. 405 (n.ed.).

Prin gradul de coroborare a unei teorii înţeleg un raport concis care evaluează starea (la un moment dat, *t*) a discuţiei critice despre o teorie, în privinţa felului în care îşi rezolvă problemele; gradul ei de verificabilitate; severitatea testelor la care a fost supusă; şi felul în care a rezistat acestor teste. Aşadar, coroborarea (sau gradul de coroborare) este un *raport despre funcţionarea trecută*, care face o evaluare. La fel cu preferinţele, este în esenţă evaluator: în general, se poate spune doar că teoria A are un grad mai mare (sau mai mic) de coroborare decât teoria rivală B, în lumina discutării critice, care include testarea, *până la* un anumit moment, *t*.

Natura însăşi funcţionează în acelaşi fel: „Încercările de soluţionare pe care le încorporează animalele şi plantele în anatomia şi comportamentul lor sunt analogul biologic al teoriilor [...]. Exact ca teoriile, organele şi funcţiile lor sunt încercări de adaptare la lumea în care trăim". Dat fiind că obiectul metodologiei este lărgirea prin dovedirea caracterului fals, în cazul celor mai multe scopuri ştiinţifice o afirmaţie clară care este puţin greşită e mult mai utilă decât una care e adevărată, dar vagă. Prin urmare, trebuie să ne formulăm teoriile cât mai limpede posibil, pentru a le expune cât mai puţin ambiguu posibil

la respingere. Nu trebuie să reformulăm în permanenţă teoria pentru a ne feri de contrazicere. Posibilitatea de a dovedi caracterul fals este criteriul care desparte ştiinţa de nonştiinţă. O teorie cu adevărat ştiinţifică se expune permanent riscului. Dacă toate stările posibile ale lucrurilor se potrivesc cu o teorie, aceasta este inutilă, deoarece nu poate fi testată; întrucât nu există vreo diferenţă vizibilă între adevărul sau falsitatea ei, nu transmite nicio informaţie ştiinţifică. Nu este verificabilă decât dacă o observaţie imaginabilă ar contrazice-o. Extrem de nesuferite sunt teoriile care au un sistem integrat de apărare împotriva contrazicerii. Formularea lui Einstein a fost un exemplu clasic de teorie adevărată, deoarece se expunea la contrazicere prin prezicerea unor efecte observabile la care nimeni nu se aşteptase până atunci – de exemplu, devierea luminii prin atracţia gravitaţională; Einstein nu avea cum să ştie că observaţiile făcute de Eddington în Africa pe 29 mai 1919 aveau să-i sprijine teoria. Un adevărat om de ştiinţă îşi expune întotdeauna bărbia, ca să zicem aşa; cel fals este cel care se asigură că nu poate fi lovit.

Metodologia lui Popper este o armă devastatoare, deoarece ne permite să detectăm pe loc pseudosavantul, chiar dacă nu suntem familiarizaţi cu subiectul respectiv. Şi se extinde la toată gama disciplinelor care susţin că sunt adevărate: niciuna n-o poate evita. Cele false se trădează pe loc prin faptul că nu doresc să rişte procesul de verificare şi încă şi mai mult prin evidenta lor nelinişte în faţa verificării. Aşadar, dacă identificăm civilizaţia cu căutarea adevărului, putem spune că un teoretician – sau o societate – care nu se poate identifica într-un fel cu teoria lui Popper este necivilizat. Desigur, Popper, când a scris, avea în minte nu numai exemplul adevărat al lui Einstein, ci şi falsitatea marxiştilor şi a adepţilor lui Freud şi Adler. Marxiştii şi psihanaliştii sunt cei care şi-au reformulat permanent teoriile pentru a evita respingerea. Şi nicio observaţie imaginabilă nu ar fi putut să contrazică ipotezele lui Freud şi Adler, care aveau mecanisme integrate de întâmpinare şi absorbire a criticii. Popper arată că secretul atracţiei exercitate de marxism şi freudism este tocmai capacitatea lor de a explica orice. Marxistul ştie dinainte că, orice s-ar întâmpla, el poate să potrivească – şi să explice – acel lucru într-o parte a edificiului teoretic. Marxistul nu-i niciodată pus în încurcătură; adevăratul om de ştiinţă este pus mereu în încurcătură – şi, dacă n-ar fi, şi-ar zice că ceva nu este în ordine cu el.

În *Conjecturi şi infirmări*, Popper atrage atenţia asupra asemănării dintre aceste pseudoştiinţe şi religie (putem nota că creştinii au tehnica lor de reformulare a teoriei, cunoscută sub numele de „revelaţie treptată41). Teoriile bune la toate, ca freudismul şi marxismul, au efectul intelectual al unei convertiri sau revelaţii, deschizându-ne ochii asupra unui nou adevăr ascuns celor încă neiniţiaţi. Odată ce ochii îţi erau deschişi, vedeai pretutindeni confirmări: lumea era plină de cazuri care *verificau* teoria. Orice s-ar fi întâmplat, teoria era confirmată întotdeauna. [...] persoanele care nu aveau încredere în teorie erau cele care nu voiau să vadă adevărul manifest, cele care refuzau să îl vadă, fie din cauză că teoria era împotriva interesului lor de clasă, fie din cauza pulsiunilor reprimate care erau încă „ne-analizate" şi care aveau mare nevoie de un tratament. [...] Un marxist nu va deschide un ziar fără a găsi în fiecare pagină dovezi care să confirme interpretarea sa a istoriei, nu numai în enumerarea ştirilor, dar şi în modul său de prezentare – care relevă prejudecăţile de clasă ale acelui ziar –, precum şi, desigur, mai ales în ceea ce ziarul *nu* spune.**35**

Fireşte, teoriile ca marxismul ne pot spune unele lucruri, însă tind să descrie faptele în felul miturilor. Ele conţin sugestii psihologice interesante, dar nu într-o formă verificabilă. De asemenea, cele mai multe teorii ştiinţifice îşi au originea în mituri – omul de ştiinţă începe prin a spune o poveste. Dar devin teorii *ştiinţifice* doar în clipa în care este posibilă verificarea lor. Marxismul şi freudismul rămân în stadiul de vrăjitorie al mitului din cauză că se feresc de respingere prin reformulare, osmoză şi imprecizie. Ele ar putea fi utile; e absurd şi primejdios faptul că pe ele trebuie să se bazeze terapii politice şi fizice.

Un exemplu concludent de teorie „bună la toate" de tipul celor vizate de avertismentul lui Popper este ipoteza „mijlocul este mesajul" a lui Marshall McLuhan. McLuhan, critic literar de modă veche, cu diverse panacee antiurbanizare culese de la o serie de scriitori, de la G.K. Chesterton până la F.R. Leavis, a publicat în 1962 *Galaxia Gutenberg*: *omul şi era tiparului*. Teoria este că omul „comunică" cel mai eficient atunci când foloseşte mai multe simţuri. De unde decurge

---

35 Karl R. Popper, Conjecturi şi infirmări, trad. rom. de Constantin Stoenescu, Drăgan Stoianovici şi Florin Lobonţ, Editura Trei, Bucureşti, 2002, p. 53 (n. ed.).

că omul primitiv trăia într-o atmosferă saturată de imaginaţie şi, în consecinţă, era mai fericit şi mai împlinit. Inventarea scrisului a făcut din simţul văzului principalul canal de comunicare; tiparul a făcut ca, practic, să fie singurul. Ca urmare, nu numai că omul este limitat şi sărăcit, dar natura mijlocului de comunicare „tipăritură" îl condiţionează la modele strict liniare şi, astfel, la idei care se conformează doar logicii stricte. Inventarea şi popularitatea televiziunii a spart monotonia modelului liniar, dând din nou acces la bogăţiile vieţii. Firește, teoria lui McLuhan a fost primită cu încântare de mijloacele de comunicare în masă, care pe dată l-au transformat în autorul unui bestseller şi personaj de talie mondială. A devenit popular şi printre unii tineri, deoarece pare să spună că nu e important să ajungi la concluzii raţionale şi logice prin gândire intensă – nu contează decât senzaţiile; aşadar, cel care renunţă la studii are o viaţă mai bogată şi capătă de la ea mai mult decât cel care termină studiile cu cele mai bune rezultate.

O parte din omenire este întotdeauna dornică să afle noi motive ca să respingă „lumea modernă", mai ales dacă, aşa cum este cazul lui McLuhan, acestor oameni li se permite totuşi să profite de distracţiile de masă moderne – revenirea la natură, plus televiziunea color. Surprinzător este faptul că McLuhan a fost luat în serios de către cei culţi. Teoria lui are toate semnele pseudoştiinţei, în forma lor care este cel mai greu de confundat: căutarea febrilă a dovezilor „confirmatoare" culese din orice context, oricât de irelevant ar fi, şi, în paralel, orbirea faţă de mulţimea faptelor care o contrazic. De asemenea, are apărarea integrată împotriva criticii, care o dă de gol, întrucât atunci când lui McLuhan îi sunt semnalate, ori mai degrabă îi sunt vârâte cu de-a sila sub nas, fapte care o contrazic, este în stare în orice moment al discuţiei să renege un exemplu sau o „dovadă", pe temeiul că a fost o „dovadă ştiinţifică" ce nu a supravieţuit experimentului empiric. De fapt, metoda lui este o travestire, aproape o caricatură, a felului în care lucrează adevăratul om de ştiinţă.

Şi totuşi, succesul lui McLuhan în rândurile unui număr foarte mare de tineri ajută la explicarea faptului că influenţa diferitelor forme de milenarism marxist persistă, ba chiar creşte, printre tinerii din Occident şi din Lumea a Treia. Adevărata atracţie a marxismului – în orice caz, în versiunile sale moderne devalorizate – o reprezintă faptul că este o explicaţie „bună la toate" a universului, precum şi imsa de

construire a raiului pe pământ. Însă pojghiţa ei de respectabilitate intelectuală este creată de pretenţia ei de a fi o „ştiinţă41. Însăşi esenţa marxismului propriu-zis este pretenţia sa că e ştiinţific. Marx nega că ar fi un „socialist utopic44. – dispreţuia acea categorie. Pretindea că este un om de ştiinţă care prevede cu precizie viitorul. Aşa cum lumea fizică era guvernată de legile lui Newton, iar lumea vie de legile lui Darwin, dezvoltarea societăţilor omeneşti se producea în conformitate cu nişte legi pe care el le descoperise. Toate acele legi acţionau „cu o necesitate implacabilă44 în direcţia unor rezultate inevitabile: un om de ştiinţă ca el putea prezice şi descrie rezultatele, dar nu le putea modifica. A pretins că descoperise „legile naturale ale producţiei capitaliste44. Trăiam într-o lume predeterminată:

Chiar dacă o societate a descoperit legea naturală a dezvoltării sale – iar scopul final al operei mele este de a dezvălui legea economică a dezvoltării societăţii moderne –, nu poate nici să sară peste fazele naturale ale dezvoltării, nici să le desfiinţeze prin decrete. […] [Ţine de] înseşi aceste legi, de aceste tendinţe care acţionează şi se impun cu o necesitate implacabilă. Ţara mai dezvoltată din punct de vedere industrial arată ţării mai puţin dezvoltate doar imaginea propriului ei viitor (*Capitalul*).**36**

Ipotezele întrupate în această concepţie sunt la fel de riguroase ca legile lui Newton. Acest lucru era deliberat, deoarece Marx nu făcea vreo distincţie între el însuşi şi alţi oameni de ştiinţă empirici. îi scria lui Lasalle în 1861: „Cartea lui Darwin

[*Originea speciilor*] este importantă şi îmi slujeşte ca temelie natural-ştiinţifică a luptei de clasă în istorie"; iar în 1880 i-a scris chiar lui Darwin ca să-l întrebe dacă poate să-i dedice capitolele 12 – 13 din traducerea engleză a *Capitalului*. Darwin a refuzat, motivând că nu citise lucrarea şi că era prea bătrân şi şubred ca să se ocupe de dovezi: „Cu toate că pledez cu tărie pentru libertatea opiniei în toate chestiunile, mi se pare (pe drept sau pe nedrept) că argumentele directe împotriva creştinismului şi teismului nu prea au efect asupra publicului; iar libertatea de gândire este promovată cel mai bine de acea luminare treptată a cunoaşterii omeneşti care calcă pe urmele

---

[36] Vezi Karl Marx, Friedrich Engels, Opere, voi. 23, Editura Politică, Bucureşti, 1966 (n. ed.).

progresului ştiinţei" – un bun exemplu de om de ştiinţă adevărat care îl trimite politicos la plimbare pe un şarlatan.

Şi totuşi, Marx poate fi combătut cel mai bine în propriii termeni, ca om de ştiinţă. Nu este destul să spunem că marxismul e fals din cauză că Uniunea Sovietică nu a reuşit să creeze societatea fără stat, perfectă şi fără clase. Marx nu trebuie să fie judecat după „socialismul utopic" sau după ceea ce este numit acum „marxism vulgar". Un element înţelept din metodologia lui Popper este faptul că, aşa cum unei teorii care pare validă trebuie să-i fie verificate mereu punctele cele mai slabe, unei teorii pseudoştiinţifice trebuie să-i fie verificate punctele cele mai puternice. Dacă teoria ştiinţifică a lui Marx despre legile socio-economice este tratată cu seriozitate intelectuală, apar o serie de predicţii faptice care pot fi testate şi care se dovedesc toate false. Şi anume: doar ţările capitaliste complet dezvoltate pot deveni comuniste; revoluţia trebuie să se bazeze pe proletariatul industrial; în capitalism proletariatul industrial trebuie să devină mai sărac, să aibă o conştiinţă de clasă sporită, să devină mai numeros şi mai revoluţionar; comunismul nu poate fi instaurat decât de masele populare; stăpânirea mijloacelor de producţie trebuie să fie concentrată în tot mai puţine mâini; clasele trebuie să se restrângă la două etc. Practic, toate predicţiile lui Marx despre ceea ce trebuie să se întâmple pe baza legilor care au „o necesitate implacabilă" au fost infirmate de evenimente. Prin urmare, teoria lui nu este deloc ştiinţifică, ci o formă de profeţie.

În plus, pretenţia lui Marx de a prezice anumite procese „în mod ştiinţific41 se bazează ea însăşi pe iluzia mai amplă că istoria este într-o anumită măsură predeterminată. Marxismul e un exemplu a ceea ce Popper numeşte „istorism41, adică o „concepţie despre ştiinţele sociale care presupune că *predicţia istorică* este scopul lor principal şi că acest scop poate fi atins prin descoperirea «ritmurilor» sau «tiparelor», «legilor» sau «curentelor» pe care se sprijină evoluţia istoriei44. Această concepţie este caracteristică. atât iudaismului, cât şi creştinismului, considerate religii ale „timpului44; dar şi unor panacee laice şi deterministe, cum este „caracterul inevitabil al progresului44 sau, *Jieich*-ul de o mie de ani44 al lui Hitler. Ca mulţi dintre contemporanii săi, Marx a înţeles greşit darwinismul şi a crezut că pseudoteoriile „darwinismului social44 implică o inevitabilitate a dezvoltării omeneşti pe care el ar putea s-o rezume într-o predicţie

economică şi politică. De fapt, a ajuns să nu fie nimic altceva decât încă un profet din Vechiul Testament ale cărui profeţii nu s-au adeverit, însă au ajutat la modificarea evenimentelor – căci istoria este modelată nu de forţe predeterminate, ci de propriile noastre eforturi de a o schimba.

Marxismul, fiind o „ştiinţă44, a trebuit să aibă o „filosofie a ştiinţei44. Însă Marx nu şi-a putut face timp pentru a stăpâni acest subiect şi nu a scris nimic despre el, în afară de aruncarea pe ici, pe colo a unor observaţii eliptice care au fost comentate la nesfârşit de teologii marxişti. A lăsat aceste chestiuni în seama lui Engels, care după ce s-a retras din afaceri a lucrat timp de opt ani la *Dialectica naturii*. Acesta era un exemplu pur de logică marxistă şi, ca atare, un specimen caracteristic de pseudoştiinţă. Engels a susţinut că, întrucât Omul este o parte a Naturii, trebuie să i se aplice cele mai generale principii ale Naturii. Prin urmare, şi oamenii de ştiinţă, în mod conştient sau nu, sunt influenţaţi de filosofia dominantă: „Orice ar spune şi ar face, cercetătorii naturii sunt dominaţi de filosofie" – Galileo s-ar răsuci în mormânt. Trebuie să aleagă „dacă vor să fie dominaţi de vreo filosofie de proastă calitate la modă [şi anume, capitalismul] sau de o formă a gândirii teoretice bazată pe cunoaşterea istoriei gândirii şi a cuceririlor ei [şi anume, marxismul]11**37**. În natura ştiinţei „sunt în mişcare aceleaşi legi dialectice care în istorie guvernează aparentul caracter accidental al evenimentelor". Aceasta ar sugera că singura formă „adevărată" de ştiinţă este cea dialectică, o ipoteză care nu poate fi nici dovedită, nici infirmată, şi este aproape lipsită de sens; apoi Engels insistă că „Mintea este secundară, derivativă [din materie], întrucât este o reflectare a materiei, o reflectare a fiinţei [...]", sau: „Mişcarea prezentă acum în lume se explică prin factori interni şi, prin urmare, nu este nevoie de un agent de mişcare extern". Engels formulează numeroase astfel de legi, cele mai multe dintre ele bazate pe materialismul absolut, căruia i se adaugă uneori un element de „dialectică". Ele nu sunt, firește, legi ştiinţifice, dat fiind că niciuna dintre ele nu poate fi dovedită în mod empiric; nu li se poate dovedi caracterul adevărat sau fals prin logică sau prin progresul ştiinţei. Iar acolo unde există primejdia ca ştiinţa să

---

[37] Engels, Dialectica naturii, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 188 (n. ed.).

le depăşească, sunt lăsate cu bună ştiinţă într-o formă vagă. Această abordare precaută a fost urmată de Lenin, care a cochetat şi el cu ştiinţa, mai ales în *Caiete filosofice* şi în atacul său împotriva idealismului, publicat sub titlul *Materialism şi empiriocriticism*. Să luăm, de exemplu, definiţia pe care o dă Lenin materiei, vitală pentru materialismul lui: „Materia este o categorie filosofică prin care este desemnată realitatea obiectivă care îi este prezentată omului prin toate simţurile sale, o realitate obiectivă care este copiată, fotografiată sau reflectată de simţurile noastre, dar care există independent de orice senzaţie". Lucrul interesant în privinţa acestei definiţii, pentru care este limpede că Lenin a chibzuit mult, este că de fapt nu defineşte materia, ci mai degrabă relaţia materiei cu subiectul. Ipoteza a fost lăsată într-o formă suficient de vagă ca să permită actualizarea ei, aşa cum s-a şi întâmplat, în lumina progresului ştiinţei; astfel, este un exemplu clasic de afirmaţie care nu poate fi verificată – sau căreia nu i se poate dovedi caracterul fals – şi, ca atare, este inutilă din punct de vedere ştiinţific.

Prin urmare, în ciuda unei poleieli ştiinţifice, teoria marxistă şi derivatele sale nu sunt mai ştiinţifice decât textele apocalipticilor evrei sau Apocalipsa Sfântului Ioan, sau *Harpa cu zece strune* a lui Gioacchino da Fiore. * Popularitatea lor atestă credulitatea continuă, poate tot mai mare, a omenirii, capacitatea milenariştilor şi a şarlatanilor intelectuali de a se adapta la nivelul de educaţie al celor printre care acţionează şi impactul extraordinar pe care îl au modurile de gândire iraţionale asupra istoriei. Să notăm o ultimă mostră de prestidigitaţie din traista cu trucuri a marxistului, sau a marxistului-vulgar, deoarece este importantă. Dat fiind că aceste teorii sunt permanent reformulate ca să facă faţă noilor dovezi stânjenitoare, de obicei în orice moment sunt destul de elastice ca să explice totul şi să justifice totul. Dar, în orice caz, au în plus un dispozitiv de siguranţă – doctrina crizei, folosită pentru a explica un comportament aberant sau suspendarea regulilor. Aşa cum a arătat Isaiah Berlin, „Una dintre stratagemele regimurilor totalitare este prezentarea tuturor situaţiilor ca urgenţe critice, care cer eliminarea necruţătoare a tuturor obiectivelor, interpretărilor şi formelor de comportament în afară de un scop absolut specific, concret, imediat, obligatoriu pentru toţi, care necesită scopuri şi mijloace atât de înguste şi de uşor de definit, încât este uşor să se impună sancţiuni pentru că nu au fost atinse". Iată, de

exemplu, un marxist care foloseşte mecanismul crizei pentru a justifica cenzura politică în artă, o frumoasă mostră de obrăznicie intelectuală: „Proştii îi acuză adesea pe marxişti că sunt în favoarea intruziunii politicii în artă. Dimpotrivă, noi protestăm împotriva intruziunii.

Intruziunea este cel mai puternic marcată în vremurile de criză şi de mare suferinţă. Însă n-are rost să negi acele vremuri. Ele trebuie să fie înţelese, pentru a putea să li se pună capăt: arta şi oamenii vor avea atunci mai multă libertate. O astfel de vreme a început în Europa în 1914 şi continuă şi acum" (John Berger, *The Succes and Failure of Picasso*).

Un proeminent „om de ştiinţă 1 submarxist care se foloseşte constant de mecanismul crizei pentru a justifica, printre altele, folosirea cenzurii pozitive, atunci când se poate, este Herbert Marcuse. Marcuse este un hegelian german născut la Berlin în 1898, care l-a avut profesor pe Heidegger şi a fugit de Hitler în America în anii '30. A devenit idolul studenţilor marxişti din Occident în urma apariţiei cărţii sale *Omul unidimensional* şi a identificării sale personale cu „revolta studenţească" de la sfârşitul anilor '60. Nu este greu de înţeles atracţia pe care o exercita. Unul dintre punctele slabe ale textelor marxiste îl reprezenta faptul că erau prefreudiene. Ele descriau lumea capitalistă colectivă, ostilă, dar lăsau pe dinafară fiinţa omenească individuală şi elementul alienării personale. Marcuse a fost destul de abil ca să depisteze această lacună din atracţia marxismului şi să tragă peste ea o membrană freudiană. Contopirea lui Freud cu Marx, în interpretarea lui Marcuse, s-a dovedit a fi satisfăcătoare din punct de vedere emoţional. Desigur, din punct de vedere ştiinţific este deosebit de neplăcută, deoarece combină o teorie „bună la toate" cu alta de acest soi. Aşadar, chipul atotştiutor al lui Freud se iţeşte prin orice gaură din teoria marxistă, şi viceversa. Şi, pentru a-şi clarifica şi mai mult argumentaţia, Marcuse foloseşte un dispozitiv de dezbatere grosolan, luat de la subhegelianism, prin care transformă concepte (şi fapte) în opusul lor printr-o simplă ajustare verbală. Astfel, libertatea, atunci când nu este convenabilă pentru teza lui, devine „libertate oprimantă"; violenţa, atunci când este necesară, devine „violenţă defensivă".

Cu toate acestea, dacă ţinem cont de faptul că Marcuse a măsluit zarurile în favoarea sa, rezultatul este extraordinar de neimpresionant, cu excepţia nivelului pur emoţional. Tema lui este că viaţa, în întregul ei, e dominată de controlul social al proceselor tehnice. Cum dovedeşte

el controlul social? Nu prea convingător; şi asta din cauză că „puterea faptelor date" este ea însăşi o „putere oprimantă". Astfel, controlul social răuvoitor îl împiedică să-şi „dovedească" teza în mod empiric. Şi acest lucru, zice el, este tipic pentru felul în care funcţionează societatea modernă. Tehnologia îi permite să elimine opoziţia prin asimilarea tuturor celor care mai înainte au reprezentat elementele disidente. Prin urmare, eliberarea de nevoile materiale a fost transformată într-un organism care produce sclavie. Dar oare nu eliberarea oamenilor de nevoi este întregul scop al progresului politic? Nu, pentru că există nevoi false şi nevoi adevărate. Cum vine asta? Pentru că există fericire falsă şi fericire adevărată. Astfel, presupusul timp liber al societăţii moderne nu este gratuit, căci timpul liber „înfloreşte în societatea industrială avansată, însă nu este liber în măsura în care este administrat de afaceri şi de politică". Chiar şi aşa, nu sunt oare oamenii liberi să-l accepte sau nu? Nu, deoarece, de exemplu, caracterul permisiv al societăţii moderne este un instrument de dominare, dat fiind că sexualitatea comercială saturează suprafaţa vieţii sociale şi-i „satisface" pe oameni fără să le redea capacitatea de a se bucura de propria sexualitate. În esenţă, toate societăţile industriale avansate sunt la fel; nu există o diferenţă reală între Germania lui Hitler şi SUA lui Nixon. Însă în SUA lui Nixon nu au scăpat, oare, Marcuse şi prietenii lui de această înspăimântătoare condiţionare? Ba da, pentru că sunt aparte. Şi cum se face că el a scăpat de controlul social ca să-şi poată scrie cartea? Pentru că acum există în societate forţe care merg împotriva tendinţelor pe care le descrie el.

Marcuse susţine că elementele a ceea ce numim civilizaţie au fost pervertite pentru a sprijini procesul de controlare şi condiţionare. Cultura a fost nivelată, devenind o monstruozitate unidimensională. Limbajul a fost degradat, ajungând un instrument al dominaţiei totalitare. Filosofia, pe care o identifică în principal cu Wittgenstein, a devenit coruptă şi a căpătat un „caracter intrinsec ideologic". Ca atare, ajută la „coordonarea operaţiunilor mentale cu cele din realitatea socială". Ceea ce este extrem de rău e faptul că filosofii au născocit logica formală pentru a facilita controlul social; de fapt, logica e cheia controlului: „Ideea însăşi a logicii formale este un eveniment istoric în dezvoltarea instrumentelor mentale şi fizice pentru controlul şi posibilitatea de calcul universale". Aceeaşi linie de argumentare se aplică ştiinţei: „Principiile ştiinţei moderne au fost structurate *a priori*

în aşa fel încât să poată fi folosite ca instrumente conceptuale pentru un univers de control productiv autopropulsat [...]".

Iată definiţia dată de Popper unui fals om de ştiinţă, redusă aproape la ridicol şi absurd. Marcuse nu numai că e într-o căutare avidă a lucrurilor care, oricât ar fi de trase de păr, ar putea să-i susţină teza, în vreme ce-şi fereşte cu disperare privirea de orice ar nega-o, dar insistă să se schimbe regulile logicii, ştiinţei şi sensului verbal ca să se potrivească oricărui scop urmărit de el. „Logica dialectică" pe care o creează nu este deloc logică. De fapt, e limpede că n-are habar ce este logica, ce poate să facă şi ce nu poate să facă – de aceea îl înţelege greşit pe Wittgenstein şi-l acuză din motive greşite. Atacul lui asupra ştiinţei arată că nu înţelege la ce slujeşte ştiinţa sau cum funcţionează ea în realitate. Întrucât nu cunoaşte nici ştiinţa, nici logica, nu e de mirare că le consideră duşmani personali şi politici, în loc de ceea ce sunt: neutre ca natura însăşi. Cât despre limbaj, aşa cum a observat unul dintre criticii lui Marcuse, Alistair MacIntyre, printre cele mai mari rele care se abat asupra lui în societăţile avansate se numără „înclinaţia către panacee pretenţioase descrise într-un limbaj sforăitor care stârneşte mai degrabă înflăcărare decât reflecţie". Aceasta este o boală pe care Marcuse nu o observă, întrucât este o victimă evidentă a ei. Fiind un fals om de ştiinţă, un fabricant de mituri, foloseşte limbajul aşa cum ar face-o un vraci sau un mare preot, ca pe o incantaţie magică. Nu-l interesează faptele obiective, întrucât prezintă o teorie a conspiraţiei în care trebuie să fie înghesuite toate fenomenele umane; dar, firește, după ce s-a obţinut suspendarea esenţială a îndoielii raţionale toate teoriile conspiraţiei funcţionează bine, întotdeauna şi în orice împrejurări. În realitate, societăţile moderne avansate se disting mai degrabă prin lipsa controlului – în *acest* sens este adevărat că Germania lui Hitler are multe în comun cu SUA lui Nixon, întrucât în ultimele zile ale lui Hitler, la fel cu ultimele zile ale lui Nixon, a fost o lipsă totală de control. Nu este adevărat nici că societatea avansată creează doar nevoi pe care ştie că le poate satisface; dimpotrivă, ea încurajează permanent aspiraţii materialiste pe care nu le poate împlini; este caracterizată de promisiunile nerespectate. Una dintre mărcile falsului om de ştiinţă este închistarea în epoca sa: textele lui Marcuse sunt esenţialmente produse ale apogeului lungii perioade de înflorire postbelică din anii '60; până spre sfârşitul anilor '70, evenimentele au conspirat la remarcabila perimare a ipotezelor lui.

Însă acolo unde Marcuse se află pe un teren mai puţin mişcător, chiar dacă tot iraţional, este combinarea lui Freud cu Marx. Poate că ideea nu i-a aparţinut lui Marcuse, căci odraslele ciudate ale acestei uniri între iraţionali au venit deja pe lume, au crescut şi înfloresc: psihologia şi sociologia moderne, „bune la toate". Acestea sunt exemple nu atât de ştiinţe false, ca istorismul, cât de ceea ce Jérôme Ravetz numeşte „ştiinţe imature şi ineficiente14. Thomas Kuhn, în *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, arată că o caracteristică a ştiinţei şubrede este lipsa unei baze teoretice recunoscute: „[...] practica astronomiei, fizicii, chimiei sau biologiei nu produce în mod normal controverse asupra chestiunilor fundamentale, care astăzi par adesea endemice printre psihologi sau sociologi, de pildă11.**38**

A doua caracteristică, deosebit de marcată în psihologie şi sociologie, este faptul că materialele de bază ale acestor ştiinţe sunt generalităţi intuitive prezentate ca legi empirice şi, aşa cum spune Ravetz, „speculaţii nesigure mascate în explicaţii fundamentale41. A treia caracteristică este instabilitatea realizărilor: în locul unei acumulări continue de fapte noi, este o succesiune de „şcoli de frunte11, fiecare trecând de la proclamarea manifestului la obscuritate. A patra caracteristică, în schimb, este sinistra stabilitate a Părinţilor Fondatori: învăţăturile clasicilor ştiinţelor sociale nu se perimează: astfel, psihologii îi studiază încă pe Freud şi pe Adler, şi cea mai influentă voce printre cei care studiază sociologia continuă să fie Max Weber – în comparaţie, studiul istoriei poate pretinde că este mult mai „ştiinţific11.

Ştiinţele imature încearcă să-şi alimenteze amorul propriu însuşindu-şi la iuţeală orice instrumente ştiinţifice care le-ar putea folosi. Aşa se explică faptul că practicanţii ştiinţelor sociale adoră calculatorul şi tabelele şi graficele complicate pe care le pot face cu ajutorul lui. Însă această precaritate a metodelor de cercetare contribuie la perpetuarea ineficienţei, întrucât este evident că mecanismul de procesare a „rezultatelor11 şi gradul de control al calităţii nu pot să fie mai puternice decât materialele care li se dau. Mai grav, din motive sociale şi academice, de obicei este nevoie să se dea

---

38 Thomas S. Kuhn, Structura revoluţiilor ştiinţifice, trad. rom. de Radu J. Bogdan, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 60 (n. ed.).

acceptul de publicare nenumăratelor serii de rezultate şi ipotezelor construite pe baza lor; prin urmare, revistele de specialitate sunt inutile pentru crearea de standarde de calitate valide. De exemplu, în psihologie este notoriu faptul că adesea „rezultatele11 folosite la confirmarea ipotezelor nu sunt mai bune decât datele aleatorii, deoarece testele de semnificaţie validează aproape orice. De multe ori nici sociologia nu stă mai bine; de fapt, ambele „discipline11 nu trec de obicei testul lui Popper de dovedire a caracterului fals, fiindcă au obiceiul să caute doar dovezile care validează teoria.

Poate că o ştiinţă imatură ar putea să progreseze până la maturitate. La urma urmei, toate ştiinţele valide au avansat de la faza de mit, prin aplicarea unei rigori din ce în ce mai mari a dovezilor. Însă problema cu aceste ştiinţe slabe este faptul că se cred capabile să se compare cu cele deja validate. Nu-şi pot dezbate public imaturitatea, sau măcar s-o recunoască, fără o pierdere dezastruoasă a statutului academic. Şi sociologia, şi psihologia au deja oştiri de duşmani academici înverşunaţi cărora le-ar plăcea să le vadă alungate din campus. Şi totuşi, prin pretenţia lor de a fi mature îşi agravează problema. Pot să-şi piardă simţul moral, să păstreze ca pe o taină ruşinoasă starea reală a disciplinei lor şi astfel să cadă pradă oricărui soi imaginabil de şantaj şi şarlatanism. Mai grav, aceste ştiinţe sunt tentate să-şi legitimeze statutul prin asumarea activităţii practice. Aşa s-a întâmplat mai ales cu sociologia, care a încercat să-şi ascundă îndoielile faţă de temelia teoretică şubredă prin angrenarea într-un volum uluitor de activitate de teren. Rezultatul a fost o producţie masivă de licenţiaţi şi dezlănţuirea lor asupra populaţiei lipsite de apărare, ca parte a unor programe interne de asistenţă socială sau (în cazul SUA şi Vietnam) ca parte a politicii externe şi militare. Vom ajunge mai târziu la cumplitele consecinţe publice ale acestei politici; pe moment nu facem decât să observăm că această creştere academică forţată duce la o inevitabilă prăbuşire a controlului calităţii. Aşadar, aceste discipline tind să rămână la nivelul ştiinţelor-clişeu. După cum spune Ravetz: „[...] ideile serioase de la baza lor, care pot să pară valoroase în educarea unor studenţi a căror experienţă anterioară este complet străină de această zonă de cercetare, sunt reduse la clişee când profesorii şi cercetătorii din domeniu le pun laolaltă încercând să producă o copie plauzibilă de argumentaţie ştiinţifică". Acesta este un motiv irefutabil pentru care nici psihologia, nici sociologia, şi cu atât

mai puţin combinaţia dintre ele, nu sunt o bază sigură pentru ingineria socială sau orice formă de acţiune executivă.

Desigur, atunci când ştiinţa ajunge sub controlul politic nu numai că înfloresc pseudoştiinţa şi ştiinţa-clişeu, dar există riscul ca ştiinţele adevărate să fie reduse la nivelul a ceea ce Ravetz numeşte „ştiinţă folclorică" – adică ştiinţă care pare să „se încadreze" în concepţiile neştiinţifice ale elitei politice. De exemplu, în Uniunea Sovietică nu încape îndoială că oamenii de ştiinţă sunt siliţi să lucreze într-un cadru ideologic, conform liniilor directoare fundamentale stabilite încă din 1930 într-un editorial publicat în *Natural Science and Marxism*: „Filosofia şi ştiinţele matematice şi ale naturii sunt la fel de partizane politic ca ştiinţele economice şi istorice". Faptul că explicarea naturii şi evenimentelor naturale trebuie să se bazeze doar pe existenţa materiei sau energiei materiei este o prezumţie fundamentală a ideologiei de stat, materialismul dialectic. Prin urmare, omul de ştiinţă sovietic este silit să explice necunoscutul în termenii cunoscutelor materialiste, lucru care poate să nu fie deloc adecvat. Şi, aşa cum am remarcat, materialismul, ca şi negarea lui, este o poziţie filosofică imposibil de dovedit ori de infirmat în vreun sens strict. Prin urmare, oamenii de ştiinţă sovietici au fost obligaţi să creeze o *schemă* intelectuală în cadrul materialismului dialectic dominant, aşa cum cărturarii inovatori din secolul XIV acţionau în cadrul sistemului tomist-aristotelic. După cum afirmă Loren R. Graham în *Science and Philosophy in the Soviet Union*, „există chiar o categorie de filosofi şi oameni de ştiinţă sovietici care iau materialismul dialectic în serios în aşa măsură, încât refuză să accepte declaraţiile oficiale ale Partidului Comunist pe această temă; se străduiesc să creeze propria interpretare materialist-dialectică a naturii, folosind articole de un nivel tehnic înalt ca paravane împotriva cenzurii". Toţi oamenii de ştiinţă sovietici cunosc textele relevante, precum şi regulile jocului. Astfel pot reduce la minimum pericolele controlului politic asupra muncii lor, dar nu pot să împiedice dezbaterea teoriei într-un context ideologic. Din 1945 încoace asta s-a întâmplat în ştiinţele fizice cu problema cauzalităţii, rolul observatorului în măsurare, conceptul de complementaritate, natura spaţiului şi timpului, originea şi structura universului şi rolul modelelor în explicaţia ştiinţifică; în ştiinţele biologice a cuprins originea vieţii, natura evoluţiei şi problema reducţionismului; în fiziologie şi psihologie – natura conştiinţei, chestiunea

determinismului şi a liberului-arbitru, problema minte-trup şi validitatea materialismului în concepţia despre psihologie; în cibernetică – natura informaţiei, universalitatea concepţiei cibernetice şi potenţialul calculatoarelor. Această listă alcătuită de Loren Graham arată în ce măsură principalele probleme ştiinţifice din Rusia trebuie să fie abordate având în minte restricţiile politice. În unele cazuri – ca, de exemplu, discuţia despre mecanica cuantică din 1947 şi de mai târziu –, dezbaterea a fost influenţată profund de materialismul dialectic.

Este destul de ciudat că panaceele politice sovietice nu au avut prea mare legătură cu „afacerea Lîsenko", cel mai celebru fiasco al ştiinţei comuniste. Însă ascensiunea şi triumful lui Lîsenko sunt dovada unui defect mai profund al ştiinţei doctrinare – faptul că impunerea controlului politic face să fie mult mai greu, sau chiar imposibil, să se detecteze frauda prin intermediul controalelor obişnuite ale calităţii ştiinţifice. Lîsenko a fost un exemplu clasic de om de ştiinţă fals, sau „folcloric". A spus, susţinându-şi una dintre ipotezele invalide din punct de vedere ştiinţific: „Ar fi împotriva marilor legi ale vieţii organice dacă membrii aceleiaşi specii ar concura între ei şi nu s-ar ajuta unul pe altul […] nimic nu merită să fie numit ştiinţă adevărată dacă nu prezintă marea ordine care se află în spatele cosmosului, în general". Strict vorbind, acesta nu este deloc materialism dialectic; este mult mai aproape de o teologie rusă în care Dumnezeu e lăsat pe dinafară; ori de folclorul ţărănesc. Lîsenko a evoluat pe acelaşi plan al inteligenţei ca Teilhard de Chardin, şi e interesant că aceşti şarlatani au prosperat o vreme în secolul XX, unul într-o societate închisă, celălalt într-una deschisă. Marxiştii pot arăta, în apărarea lor, că lâsenkismul e acum mort şi-ngropat, în vreme ce teilhardienii încă mai predică în Occident; Occidentul poate să răspundă că cel puţin Părintelui Teilhard nu i s-a încredinţat niciodată politica publică, şi este adevărat că „ştiinţa folclorică" nu poate, în general, să obţină un statut oficial în ţările libere, în care funcţionează controlul obiectiv al calităţii ştiinţifice. Este imposibil de imaginat o democraţie occidentală care adoptă diferitele forme de „ştiinţă folclorică" dominante în „Revoluţia Culturală" chineză, de la furnale amplasate în curtea din spatele casei – o idee înduioşătoare, dar care nu poate fi pusă în practică – până la abolirea cercetării academice de tip occidental şi înlocuirea practicii medicale standard cu acupunctura.

Pe de altă parte, guvernele occidentale se folosesc în permanenţă de pseudoştiinţă şi de ştiinţele imature, şi uneori le acordă statutul de „ştiinţă folclorică". Este de notorietate faptul că teoria economică acceptată este foarte nesigură, şi statistica ei e plină de toate capcanele imaginabile, dar ambele sunt folosite pentru a determina nu deciziile minime, inevitabile, ale guvernelor, ci planificări naţionale ambiţioase. Ravetz compară economiştii guvernamentali şi funcţionarii Ministerului de Finanţe cu vracii care silesc oamenii să aleagă un anume rege al tribului. Şi apoi guvernele folosesc futurologi, care sunt doar cu puţin mai buni ca astrologii, precum şi (în orice caz, în anii '50 şi '60) experţi universitari în strategia nucleară, un nou soi de vrăjitor sau de ghicitor militar. Sociologia a devenit „ştiinţa folclorică" a reformatorilor liberali şi este asmuţită să acţioneze ori de câte ori ajung ei la putere şi în orice „problemă" imaginabilă. Aşa cum spune unul dintre specialiştii americani de frunte în sociologia cantitativă: „Nu există nimic în vreun număr din *New York Times* care să nu ţină de domeniul sociologiei". La diferite niveluri, psihologia şi sociologia au devenit, de asemenea, „ştiinţă-pop" sau „ştiinţă folclorică" a maselor urbane occidentale. O tânără căreia i se lua la New York un interviu în perioada unui val de violuri, fiind întrebată dacă se teme, a răspuns: „Da, şi sper doar că mă situez în partea corectă a statisticilor". Dar era ea mai ştiinţifică decât judecătorii de la Curtea Supremă SUA, care folosesc argumente sociologice pentru deciziile lor în probleme atât de importante cum sunt şcolile cu segregare rasială?

Este corect să avem mare încredere că ştiinţa adevărată va prelua conducerea în căutarea adevărului, care este atât scopul civilizaţiei, cât şi cea mai bună apărare a ei împotriva duşmanilor. Şi suntem norocoşi că avem teste uşor de înţeles prin care să putem face deosebirea între ştiinţa validă şi imitaţiile şi pervertirile ei, care proliferează. Toată lumea ar trebui să ştie cum să facă aceste teste. Însă activitatea principală de monitorizare trebuie să o aibă, desigur, cei aflaţi în fruntea învăţământului. În ultimă instanţă, sănătatea miei civilizaţii nu este nici mai bună, nici mai rea decât sănătatea universităţilor sale.

CAPITOLUL 12

Turn de fildeş sau fabrică de cunoştinţe?

Funcţia principală pe care o are o universitate în societate este

de monitor şi custode al culturii acesteia. *in the idea of a University*, John Henry Newman a caracterizat-o, printr-o expresie nobilă, drept „cea mai înaltă putere protectoare a tuturor cunoştinţelor şi ştiinţei, a faptelor şi principiilor, a cercetării şi descoperirii, a experimentului şi speculaţiei; ea cartografiază teritoriul intelectului şi are grijă să […] nu existe vreo impietare ori capitulare de nicio parte". Însă tocmai pentru că deţine rolul principal în îndrumarea mişcării intelectuale a societăţii, universitatea are o droaie de duşmani aprigi, dornici să pună mâna pe ea şi să-i pervertească puterea în scopurile lor sordide sau imorale. Această primejdie a fost remarcată acum trei sute de ani de Thomas Hobbes în ultima parte din *Leviathan* (1651): „Întrucât universităţile sunt izvoarele doctrinei civile şi morale din care predicatorii şi lumea bună scot apa pe care o află şi stropesc cu ea norodul, fără îndoială că trebuie să avem mare grijă ca acea apă să nu fie pângărită nici de veninul politicienilor păgâni, nici de incantaţia duhurilor amăgitoare".

Întotdeauna „politicienii păgâni" au urmărit cu atenţie universităţile; şi, din păcate, profesorii universitari nu s-au codit nicicând să-şi caute stăpâni politici pe care să-i slujească. De la începutul lor, în secolul XII, universităţile au reacţionat cu zel atunci când principii şi pontifii le-au cerut ajutorul. Oxfordul însuşi îşi datorează originea disputei dintre Henric II şi arhiepiscopul Becket; tânăra universitate din Bologna a încercat să arbitreze între papi şi Hohenstaufen, la fel ca universitatea din Paris între familiile Plantagenet şi Capulet – contribuind la arderea pe rug a Ioanei d'Arc; încă de la începutul său, universitatea din Praga a luat parte la luptele religioase din Boemia; şi toate universităţile creştinătăţii s-au amestecat în problemele maritale ale lui Henric VIII. Oricine îşi dă osteneala să citească însemnările despre „progresele" regale ale dinastiei Tudor la Oxford şi Cambridge nu se poate îndoi că vechile universităţi erau cu totul la cheremul cârmuirii. Decanii depindeau cu totul de favorurile acordate de rege, aşa că se târau la picioarele lui. Primele universităţi din Statele Unite ale Americii erau, teoretic, independente, însă în practică erau strâns legate de scopuri civice şi se aştepta de la ele să-şi facă datoria de întărire a caracteristicilor aprobate ale societăţii din jurul lor. În Franţa şi Germania universităţile slujeau fără să se ascundă scopurile statului.

Ca multe alte lucruri bune, autonomia universitară a fost, în

esenţă, o invenţie a secolului XIX. De exemplu, în Anglia soluţia victoriană a fost reînvierea statutului parlamentar ca metodă de control şi reformă la care se recurge în ultimă instanţă, universităţile fiind în rest lăsate să-şi vadă în felul lor de eforturile de dobândire a excelenţei şi de educarea elitelor. Atunci când au fost puse pentru prima oară la dispoziţie fonduri publice pentru dezvoltarea universităţilor, doi mari oameni de stat liberali, Lordul Haldane şi H.A.L. Fisher, s-au trudit să stabilească principii prin care să asigure apărarea universităţilor de presiunile politice. Eforturile lor s-au cristalizat în şase libertăţi fundamentale care le garantau universităţilor dreptul de a-şi alege singure studenţii, de a-şi numi corpul didactic, de a-şi controla programa şi standardele licenţelor, de a-şi hotărî dimensiunile şi rata de creştere, de a-şi stabili echilibrul între învăţământ şi cercetare şi de a hotărî singure în ce fel se vor cheltui banii primiţi de la guvern.

Din nefericire, la fel ca în trecut, cei care conduc universităţile ard de dorinţa de a avea un rol mai mare. Pedagogii tind să se lase pradă unei fantezii recurente în care nu numai că-i învaţă pe tineri, dar se ocupă şi de cârmuirea lumii; înăuntrul multor profesori universitari se află un despot binevoitor care se străduieşte să iasă la lumină. Ceea ce se poate numi „triumfalism academic44 ia multe forme: în Evul Mediu şi în Renaştere triumfaliştii proclamau că numai casta lor are autoritatea de a interpreta legea lui Dumnezeu şi a naţiunilor; acum accentul se pune pe universitate ca izvor al puterii şi bogăţiei – creierul din spatele PIB-ului. Această nouă fază îşi are originea în marile programe de cercetare ale Aliaţilor din timpul celui de-al Doilea Război Mondial (în special „Proiectul Manhattan44), a luat viteză în anii ’50 şi a ajuns la un climax răsunător în anii ’60. Cu o generaţie înainte fusese umbrită de corpul profesoral ştiinţific de la sfârşitul epocii victoriene, plin de naţionalismul darwinian de tipul supravieţuirea-celui-mai-adaptat, care vedea în embrionul tehnologiei universitare cheia puterii mondiale. Alfred Whitehead avertiza, într-un text din 1916: „În condiţiile vieţii moderne, regula este absolută: neamul care nu preţuieşte inteligenţa educată este sortit pieirii […]; nu va exista recurs la sentinţa pronunţată împotriva celor lipsiţi de educaţie44.

Tonul disputei a fost dat la sfârşitul anilor ’50 de C.P. Snow, care a susţinut că neglijarea de către Anglia a învăţământului superior –

atât din punct de vedere cantitativ, ca număr total de absolvenţi, cât şi din punct de vedere calitativ, prin necuvenita preferinţă faţă de arte, în detrimentul ştiinţei şi tehnologiei – este principala explicaţie pentru rezultatele economice slabe şi pentru declinul geopolitic. În schimb, adăuga el, investiţia fără precedent în universităţi a Statelor Unite ale Americii este ceea ce a făcut din această ţară cea mai mare putere mondială. Acum, după două decenii, există o mare doză de scepticism în privinţa dovezilor pe care se sprijină afirmaţiile fundamentale ale lui Snow. De exemplu, încă din 1970 Organizaţia pentru Cooperare şi Dezvoltare Economică a raportat că Marea Britanie, în comparaţie cu alte ţări vest-europene, Canada, Statele Unite

ale Americii şi Japonia, avea (în 1964) „cel mai înalt grad de concentrare în învăţământul superior pe ştiinţă şi tehnologie şi cea mai mare proporţie de oameni de ştiinţă şi tehnologi calificaţi (licenţiaţi, posesori de diplome şi de certificate) în raport cu populaţia şi forţa de muncă" – exact opusul tezei convenţionale a lui Snow. Însă în acea vreme lucrarea lui Snow *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (1959) a primit cât ai clipi sprijin statistic pe ambele ţărmuri ale Atlanticului. În Anglia, Raportul Robbins din 1963 a oferit o copleşitoare masă de cifre despre rezervele de inteligenţă care aşteptau să fie exploatate prin intermediul unor universităţi noi şi extinse, aşa încât, în cele din urmă (se argumenta), să se transforme în producţie superioară şi productivitate sporită. Cu un an înainte, Edward F. Denison, din Comitetul pentru Dezvoltare Economică al Statelor Unite ale Americii, a publicat *Sources of Economic Growth in the United States*, arătând că în cei treizeci de ani până în 1960 jumătate din creşterea economică a SUA se datorase expansiunii sistemului de educaţie, şi în primul rând înmulţirii universităţilor. Se presupunea, în general, că această tendinţă va continua şi se va întări. În acelaşi an, 1962, Fritz Machlup, în *The Production and Distribution of Knowledge in the United States*, calcula că producţia, distribuţia şi consumul de cunoaştere reprezintă 29% din PIB-ul SUA şi că „industria cunoaşterii 1 creşte cu o rată de două ori mai mare decât restul economiei.

În această atmosferă triumfalistă, *exaltes* academici priveau universităţile nu numai ca pe nişte vestitori ai progresului, ci şi ca principala lui forţă motoare. Un personaj măreţ al vremii, Clark Kerr

de la Berkeley, a dedicat în 1963 Conferinţele Godkin de la Harvard prezentării felului în care campusul prelua conducerea societăţii. „Cunoaşterea" era acum „cel mai puternic element din cultura noastră, influenţând ascensiunea sau prăbuşirea profesiilor şi chiar a claselor sociale, sau a regiunilor şi chiar a naţiunilor". Prin urmare, „ceea ce au făcut căile ferate pentru a doua jumătate a secolului trecut şi automobilul pentru prima jumătate a secolului nostru poate fi făcut pentru a doua jumătate a acestui secol de către industria cunoaşterii: adică să slujească drept punct de focalizare al creşterii naţionale". Kerr afirma că amplasamentul universităţilor determina forma oraşelor din jur, planificarea noilor sisteme de autostrăzi şi extinderea fizică a dezvoltării industriale. Afacerile nu mai urmau flamura, ci toca universitară, întemeia ceea ce numea „ascensiunea Ideopolis-ului" pe maxima „centrele universitare tind să se contopească". În societăţile avansate, campusul domina geografia economică: ceea ce explica galaxia de universităţi-vedetă care alcătuiau vertebrele Coastei de Est supertehnologice, ori colierul scânteietor al institutelor de cercetare care împodobeau vestul Californiei, făcându-l pe C.P. Snow să exclame, uimit: „Nimic din lume nu se poate măsura cu această concentrare de talente!"

Expansiunea universităţilor nu era legată doar de un PIB mai mare, ci şi de întărirea libertăţii democratice. „Valul viitorului", gândea Kerr, avea să fie, probabil, „democraţia clasei de mijloc [...] cu toate libertăţile ei", întrucât campusul occidental, în care „se foloseşte mai bine intelectul în multiplele sale dimensiuni", urma să se dovedească mult mai eficient în promovarea creşterii decât „dictatura proletariatului". Investiţia în universităţi avea să creeze nu numai o bogăţie mai presus de visurile avarilor, ci şi securitate militară şi stabilitate politică.

Prin urmare, în anii '60 cele mai multe naţiuni occidentale şi-au dublat sau chiar triplat locurile din universităţi, de astă dată Anglia fiind printre primele care au dat tonul. Este adevărat că Lordul Robbins, preşedintele comitetului ale cărui recomandări au reformat sistemul învăţământului superior, a afirmat ulterior, cu iritare, în autobiografie că nu s-a lăsat niciodată înşelat de falsitatea principală a triumfalismului academic: „Cred că nu e deloc convingătoare încercarea de a stabili corelaţii grosolane între statisticile învăţământului superior şi PIB". Însă era sigur că „în general, probabil

că societatea va fi cu atât mai eficientă, mai progresivă, mai umană, cu cât va fi mai mare proporţia oamenilor care au şansa să-şi dezvolte inteligenţa în acest fel". În plus, dat fiind că „în alte locuri din lumea modernă politicile publice se bazează pe aceste presupuneri", avea impresia că „trebuie, într-adevăr, să fim foarte siguri de ideea contrară înainte de a risca să nu facem la fel". Acest argument şubred, de tipul celui care i-a convins pe cei şovăielnici din istoria cu porcii gadarenilor, a avut câştig de cauză. În orice caz, după cum a remarcat Robbins, adevăratul impuls spre gigantism venea tocmai dinspre universităţi. Când le-a diagnosticat, a constatat că „au reacţionat cu sugestii de expansiune depăşind cu mult tot ce ni se sugerase ca dovadă".

Drept urmare, învăţământul superior s-a alăturat electronicii şi gazului natural ca industrii principale ale creşterii Angliei din anii '60; s-au deschis douăzeci de universităţi şi treizeci de politehnici; numărul studenţilor şi bugetul au ajuns mai mult decât duble; expansiunea educaţională, condusă de universităţi, a transformat pedagogul într-un nou element de masă din cadrul populaţiei, planificându-se ca până în 1981 să ajungă la circa două milioane, 8% din totalul populaţiei din câmpul muncii. Aceste cifre au fost egalate sau chiar depăşite în toate statele democratice avansate. Ne întrebam unde avea să ducă elanul lui Snow.

La drept vorbind, se auzea un fâsâit puternic chiar şi atunci când expansiunea era în plin avânt. Primăvara lui 1968 a marcat începutul revoltelor studenţeşti masive, la început în Franţa, apoi în SUA şi mai târziu în restul lumii. Aceste răzvrătiri au fost întâmpinate la început cu un anumit grad de aprobare, dar, întrucât au persistat şi şi-au dezvăluit natura esenţialmente distructivă şi iraţională, opinia publică a trecut împotriva comunităţii studenţeşti şi, odată cu ea, împotriva întregii idei de expansiune universitară fără limite. Revoltele şi tulburările au scăzut atracţia universităţii, şi nu în ultimul rând printre candidaţii din clasa muncitoare şi părinţii lor. Creşterea gradului de egalitate a şanselor în învăţământul superior, prin creşterea numărului absolvenţilor, a accentuat tendinţa deja puternică de egalizare a veniturilor. De exemplu, la începutul anilor '70 Confederaţia Industriei Britanice a calculat că absolventul mediu de-abia la vârsta de treizeci şi cinci de ani va ajunge să câştige cât muncitorul manual. Cifre asemănătoare au rezultat în Franţa şi Germania de Vest. În plus,

obţinerea unor cifre mai amănunţite a arătat că cel puţin unele dintre dovezile statistice pe care s-a bazat expansiunea au fost interpretate greşit, aşa cum am remarcat deja. La scară mondială, suflul universitar din anii ’60 şi de la începutul anilor ’70 a fost urmat de cea mai mare criză economică din ultimii patruzeci de ani. Şi atunci, ce s-a întâmplat cu presupusa legătură între numărul de licenţiaţi şi mărimea PIB-ului? Exemplul Angliei părea şi mai distructiv pentru teorie, dat fiind că, în ciuda uriaşelor ei eforturi de a mări numărul absolvenţilor de universitate, declinul economic a continuat şi s-a accelerat. Astfel, s-a dovedit că educaţia universitară nu este indexată nici la PIB, nici la câştigurile individuale. Şi atunci, care îi este rostul?

În acelaşi timp, s-a dovedit că eforturile mai minuţioase de planificare a forţei de muncă a licenţiaţilor au fost înşelătoare şi uneori de-a dreptul dezastruoase. Franţa s-a pomenit în anii ’70 cu un imens surplus de licenţiaţi, în special în ştiinţele economice. Cele mai multe dintre ţările occidentale s-au arătat incapabile să furnizeze numărul potrivit de licenţiaţi în medicină, profesia care se presupune că se pretează cel mai bine la planificarea exactă a forţei de muncă. Desigur, această „planificare” se bazează pe proiecţii demografice (precum şi economice) despre care se ştie prea bine că-i scot din minţi pe cei mai buni statisticieni. Astfel, planificatorii britanici au supraestimat în mod grotesc numărul necesar de profesori; în acest domeniu, toţi experţii au fost complet buimăciţi de evenimentele dintr-o perioadă destul de scurtă, şi estimările ministeriale încrezătoare s-au dovedit a fi eronate cu 50% sau mai mult; pe la jumătatea anilor ’70, în Anglia se închideau colegiile de ştiinţe ale educaţiei considerate „excedentare41, în vreme ce se construiau altele noi.

Lovitura de graţie au dat-o revoluţia preţurilor petrolului din iarna anului 1973 şi reducerile cheltuielilor publice care i-au urmat. Triumfalismul academic a fost subminat de studenţii bărboşi, însă a fost demolat în cele din urmă de şeicii oleaginoşi. În întreaga lume planurile de expansiune a învăţământului superior au fost revizuite nemilos şi au fost reduse. În America, *Raportul Final* din 1973 al Comisiei Carnegie pentru învăţământul Superior a consemnat o pierdere generală a încrederii publicului în învăţământul superior, imposibilitatea economiei de a absorbi până şi promoţiile actuale de licenţiaţi, secătuirea donaţiilor private şi tendinţa universităţilor de a adopta aşa-numita „stare staţionară44. Concluzia era: „Învăţământul

superior a trecut de la sărăcia demnă la sărăcia demnă într-o generaţie44. În Anglia proiecţia din 1970 a unei creşteri de 900.000 sau chiar de un milion de locuri în învăţământul superior a fost redusă la 640.000 (la sfârşitul lui 1974), apoi la 600.000 şi 550.000. În Australia pur şi simplu au fost sistate planurile pentru trei universităţi noi. Agnosticismul în privinţa învăţământului superior a devenit o trăsătură a credinţei generale că cercetarea şi dezvoltarea sunt o formă foarte supraestimată de investiţie naţională. Peste tot a crescut brusc numărul de locuri neocupate în facultăţile de ştiinţă şi tehnologie. Procentele din PIB vărsate în cercetare au scăzut în toate ţările din OCDE, iar şeful departamentului de politică a ştiinţei din această organizaţie, Jean-Jacques Salomon, a declarat că „epoca de aur a C şi D44 a „apus pe vecie44.

Creşterea triumfalismului academic a afectat etica universităţii, întrucât i-a devalorizat sensul de individualism intelectual şi a sfidat observaţia înţeleaptă a lui Newman: „O universitate este o *alma mater*, îşi cunoaşte fiecare dintre odrasle, nu o topitorie, sau o monetărie, sau o bandă rulantă 4. Din păcate, forţele noi şi nocive pe care le-a stârnit triumfalismul au supravieţuit prăbuşirii lui, şi răul pare să fie permanent. În ciuda dovezilor din ultimul deceniu că universităţile nu pot nici pe departe să ajute, în măsura în care au pretins, guvernele la îndeplinirea obiectivelor economice şi politice, „politicienii păgâni" nu dau semne că ar vrea să renunţe la încercarea lor de a controla strategiile academice. De exemplu, în Franţa, în anul 1976 a demarat un plan amplu al guvernului de aliniere a programei universitare la necesarul de licenţiaţi în ştiinţe şi tehnologie pe care-l estima el. Logica din spatele acestui plan, întâmpinată cu mare reticenţă de profesori şi studenţi, era că guvernul, nu universităţile, constituia organismul potrivit care să hotărască numărul de studenţi acceptaţi de fiecare facultate, precum şi ce anume trebuia să li se predea. Membrii corpului didactic deveneau simpli *fonctionnaires* ai statului, aşa cum erau deja de multă vreme profesorii de *lycee*.

În Anglia, procesul de preluare de către guvern a fost mai puţin spectaculos, dar Comitetul pentru Bursele Universitare, organism cvasiguvemamental care distribuie banii statului, s-a amestecat permanent în autonomia universitară, nu în ultimul rând prin impunerea unor forme de contabilitate care reflectă dorinţa guvernului de a produce un număr maxim de licenţiaţi cu cheltuieli cât

mai mici pentru fiecare dintre ei. De exemplu, anunţând bursele pe anul universitar 1975 – 1976, CBU a lansat fără să roşească avertismentul că universităţile cu rată mică de creştere vor primi pe viitor mai puţini bani. Cea mai mare parte dintre cele şase libertăţi garantate cândva universităţilor au fost ciuntite; şi un funcţionar superior din Ministerul Educaţiei a întrebat deschis „dacă guvernul poate continua să se excludă singur din ceea ce a fost numit «grădina secretă» a programei de învăţământ". „Pur şi simplu nu se mai poate", s-a răţoit unul dintre miniştrii educaţiei în 1975, „să li se permită universităţilor şi politehnicilor să recruteze pe cine vor ele"; universităţile trebuiau să „insiste mai puţin pe cercetare", iar activitatea lor de cercetare (dacă exista) trebuia să fie „cârmită" către „nevoile economice şi sociale". Universităţile, a adăugat el, erau prea „elitiste" şi dădeau mult prea multă atenţie elevilor străluciţi, în special celor care până la optsprezece ani obţinuseră rezultate bune la examene; trebuia să se producă o „schimbare fundamentală" către cursuri „mai puţin istovitoare" pentru elevii de şaisprezece ani.

„Elitist", firește, este acum unul dintre principalele cuvinte detestate din vocabularul marxismului vulgar, şi presiunea guvernului asupra universităţilor din Franţa, Anglia şi din alte părţi de a deveni mai „populiste" şi „relevante" coincide, fără nicio îndoială, cu obiectivul marxist de distrugere a universităţii tradiţionale ca centru independent de libertate şi târârea ei brutală în sistemul de învăţământ planificat de stat. Marxiştii s-au bucurat de criza financiară de după 1973 deoarece, aşa cum a spus unul dintre ei, Martin Jacques, în *Marxism Today*, „statul a început să supună sectorul universitar la o presiune mult mai mare, care, cu toate că în bună parte are formă financiară, pare destinată efectuării unor schimbări importante în natura domeniului". Direcţia pe care trebuiau s-o ia aceste schimbări a fost stabilită în 1968, într-un remarcabil studiu de „planificare antielitistă", *The New Polytehnics*, scris de Eric Robinson, un „consilier" de frunte din Partidul Laburist pe probleme de educaţie:

Mai devreme sau mai târziu, această ţară trebuie să se confrunte cu o reformă largă a învăţământului de dincolo de şcoală – o reformă care să coboare învăţământul superior din tumul de fildeş şi să-l facă disponibil pentru toţi. Acest lucru va fi realizat printr-o bătălie mai sângeroasă decât cea pentru reforma largă a învăţământului mediu [...] din motive care ţin de necesitatea economică, procesul de micşorare a

prăpastiei dintre cei care au şi cei care nu au va însemna că trebuie să existe o coborâre a nivelului celor care au şi o ridicare a nivelului celor care nu au.

În continuare a cerut „măsuri draconice împotriva universităţilor, să fie aduse sub controlul guvernamental direct", să „fie obligate" să pună predarea înaintea cercetării şi să „fie silite" la „o asociere mai strânsă" cu alte instituţii care sunt deja controlate de forţele politice.

Acest atac din afară al guvernului asupra autonomiei universitare şi standardelor de excelenţă a devenit cu atât mai de temut cu cât coincide cu scopurile celei de-a cincea coloane din interiorul perimetrului universitar: noua stângă fascistă studenţească. Clark Kerr, proslăvind „Ideopolis", lansase presupunerea absurdă că prin mărirea numărului de studenţi se vor întări forţele raţiunii şi libertăţii. În realitate s-a întâmplat tocmai pe dos, aşa cum ar fi putut să se prevadă din felul în care Kerr caracteriza universitatea ca parte a „industriei cunoaşterii". Căci dacă avea să se „industrializeze" cunoaşterea, iar universitatea se transforma într-o „fabrică de cunoştinţe" legată de „capacitatea de producţie" şi de PIB, rezulta că relaţiile ei interne nu ar mai fi în primul rând academice, adică ierarhice, ci ar deveni industriale şi bazate pe lupta de clasă. Ca fabrică de cunoştinţe, universitatea nu mai era *alma mater* şi devenea un fel de patron. Creşterea uriaşă a numărului de studenţi a sprijinit în mare măsură această trecere spre industrializare şi o parodie de conflict între sindicate şi conducere. Cel mai rău este că, principalii beneficiari ai expansiunii fiind ştiinţele sociale, mai ales sociologia, s-au creat în fiecare universitate cadre a căror pregătire, aşa cum e ea, le face deosebit de potrivite să conducă agitaţia studenţească. Şi asta deoarece o mare parte din sociologia contemporană este tocmai vlăstarul ivit din căsătoria pseudoştiinţei marxiste cu pseudoştiinţa freudiană, care a produs textele lui Herbert Marcuse; prin urmare, era absolut firesc ca Marcuse să devină zeitatea tutelară a stângii fasciste studenţeşti. Pretutindeni studenţii de la sociologie, crescuţi în aşa-zisa „disciplină" alimentată de unirea dintre două filosofii iraţionale, şi-au asumat conducerea

Uniunilor studenţeşti. Freudismul este o revenire la descrierea mitică, preştiinţifică, a fenomenelor naturale misterioase; marxismul este un sistem de profeţie cvasireligioasă. Ambele, cu toate că din

punct de vedere raţional sunt foarte şubrede, au, fără îndoială, unele intuiţii care se dovedesc utile la conducerea oamenilor; marxismul are în plus o metodologie a goanei după putere. Combinaţia este extrem de potrivită pentru a produce vraci ai secolului XX, folosind limbajul tehnologiei moderne, dar în realitate exploatând unele dintre cele mai profunde şi întunecate emoţii omeneşti, iată, aşadar, cea de-a doua forţă a răului despre care ne avertiza Hobbes – „incantaţia duhurilor rele".

Activităţile stângii fasciste studenţeşti din universităţile din întreaga lume liberă au fost de multe ori descrise, dar de puţine ori înţelese. Din afară, sunt rezumate în cuvântul de întâmpinare a noilor studenţi din *Manualul* publicat de Uniunea Studenţilor de la North London Polytehnic la deschiderea anului universitar 1975 – 1976: „Dacă te dai în vânt după luptele de stradă şi agitaţie, atunci e sigur c-ai venit în locul potrivit". Totuşi, privind dinăuntru, obiectivul nu e violenţa la nimereală, ci un plan îndelung chibzuit de distrugere a standardelor academice şi a libertăţii din cadrul universităţii. Felul în care funcţionează planul a fost stabilit în diverse broşuri vândute sau distribuite gratuit noilor studenţi. Într-una dintre variante, *Student Power* (*Puterea studenţească*), coordonată de Robin Blackbum şi Alexander Cockbum, obiectivul este formulat direct:

[...] să răsturnăm situaţia în sistem prin folosirea universităţilor şi facultăţilor ca zone de bază de pe care să subminăm instituţiile-cheie ale ordinii sociale. Niciun stat capitalist avansat nu-şi poate permite să menţină ocuparea permanentă de către poliţie a tuturor facultăţilor şi universităţilor şi nici nu poate să acţioneze ca un tâlhar militar latino-american şi să închidă, pur şi simplu, universităţile, care, la urma urmei, sunt necesare pe termen lung procesului de producţie. Aşadar, câtă vreme universităţile şi facultăţile oferă un gen de spaţiu care nu poate fi controlat permanent de poliţie, ele pot să devină baze roşii ale agitaţiei şi pregătirii revoluţionare.

În aceeaşi lucrare apare un proiect practic, „Campaigning on the Campus" („Campania în campus"), scris de Carl Davidson. Activiştii, zice el, trebuie mai întâi să captureze „mijloacele de comunicare interne", inclusiv toate şedinţele; apoi trebuie să ţină serii de conferinţe pentru a „desacraliza şi delegitima autoritatea instituţiei"; fondurile sindicale trebuie să fie preluate în scopuri politice. Pe urmă trebuie să înceapă „un control uzurpator" prin preluarea treptată a

hotărârilor legate de forma şi conţinutul programei de învăţământ şi de numirea cadrelor didactice; trebuie să convingă personalul să se ridice împotriva administraţiei, sau cel puţin să rămână neutru când aceasta e atacată. Şi adaugă: „Să criticăm orele ţinute în sălile de curs. Să criticăm permanent structura cursurilor, conţinutul, volumul orelor de curs, sistemul de învăţământ şi capitalismul corporatist. […] în ultimă instanţă, nu avem acces decât la o sursă de putere din fabrica de cunoştinţe. Şi puterea se află în capacitatea noastră potenţială de a împiedica universitatea să funcţioneze […]". De fapt, obiectivul nu este reforma, ci distrugerea. Într-adevăr, în ideologia stângii fasciste caracteristicile universităţii – folosirea raţiunii şi logicii, insistenţa de a avea standarde absolute ale dovezilor ştiinţifice – sunt în sine un rău care trebuie să fie eliminat. Ne-am întâlnit deja cu aceeaşi ură iraţională a cunoaşterii obiective în teoriile lui Marcuse. Ideea a fost exprimată cu sinceritate naivă de un lider al studenţilor din Essex: „Raţiunea este o armă ideologică cu care universitarii burghezi sunt foarte bine dotaţi". Alt lider al studenţilor, din Kent, adaugă: „Nu există vreun adevăr pe care să ni-l poată preda universitatea. Trebuie să ne găsim propria versiune a adevărului, şi ceea ce poate fi adevărat pentru cineva poate fi neadevărat pentru altcineva". Iată, aşa cum am remarcat atunci când vorbeam despre limbaj, un exemplu al felului în care un cuvânt esenţial, ca „adevăr", este golit de înţeles şi transformat într-o carapace goală. Pentru stânga fascistă studenţească adevărul este indivizibil, dar unele adevăruri sunt mai divizibile decât altele.

O astfel de concepţie, desigur, face ca universitatea însăşi să fie inutilă, şi, într-adevăr, după ce a fost preluată nu mai are de jucat decât un rol mărunt în planurile stângii. Dar, pe moment, atenţia este concentrată pe ceea ce se învaţă în ea, şi aici studenţii agitatori au aliaţi puternici din rândul cadrelor didactice. Astfel, Steven Rose, profesor de biologie la Open University, scrie: „Oamenii de ştiinţă trebuie să înţeleagă şi să lupte împotriva naturii nedemocratice a ştiinţei ca instituţie (ierarhia ei – toată puterea o au profesorii; elitismul ei – toată puterea o au experţii; sexismul – toată puterea o au bărbaţii; şi rasismul – toată puterea o are modul de gândire occidental) 11. Alt obiectiv principal este distrugerea oricărui sistem de examinare bazat pe ceea ce se numeşte „cunoaştere convenţională". Prin urmare, în lucrarea *Knowledge and Control*, coordonată de Michael F.D. Young, se spune: „Ne putem […] gândi […] la posibilităţi de cercetare […] care

să aibă în vedere [...] procesul de negociere dintre examinatori şi studenţi în privinţa a ceea ce poate fi considerat «răspuns valid»".

Unul dintre obiectivele distrugerii sistemului de examinare „convenţional" este controlarea acordării diplomelor, şi în special a celor cu menţiunea „foarte bine", astfel încât stânga fascistă să-şi poată plasa membrii în poziţii academice care asigură puterea. Numărul acestor sprijinitori din rândul profesorilor universitari, sau „profiiligani", creşte continuu. Încă nu sunt destul de mulţi şi destul de bine organizaţi ca să răstoarne sistemul învăţământului superior fără să fie ajutaţi. Dar sunt ajutaţi de indiferenţa sau laşitatea multor universitari care în mod normal nu au nicio simpatie pentru obiectivele stângii. Nu e întotdeauna drept să dai vina pe profesorii universitari „neutri", având în vedere că una dintre tacticile stângii fasciste este declanşarea unor campanii de atac virulent la persoană în manifeste, reviste studenţeşti, afişe etc., luând drept ţintă orice membru al corpului didactic care le arată cea mai mică împotrivire. În aproape toate cazurile acuzaţiile pe care le aruncă sunt simple născociri; dar, la fel ca „marea minciună" a lui Goebbels, adesea li se dă crezare, şi un universitar distins se poate alege cu reputaţia iremediabil pătată.

Şi apoi, în învăţământul superior şi în politică sunt mulţi cei care se lasă purtaţi de ceea ce cred ei că este curentul progresist, pur şi simplu din cauză că nu vor să fie categorisiţi, oricât de greşit ar fi, drept „anti-studenţi". În întreaga lume unele dintre deciziile-cheie de care a profitat din plin stânga pusă pe agitaţie au fost luate de politicieni de centru sau chiar de dreapta. Acest lucru este adevărat în special pentru Franţa şi Anglia. De exemplu, în Anglia, Shirley Williams, ministrul de stat pentru învăţământul superior, membră a aripii drepte a Partidului Laburist, a fost cea care a impus cu forţa hotărârea de a le asigura studenţilor activişti un procent mult mai mare de locuri în organismele de conducere ale politehnicilor, ceea ce le-a dat huligano-fasciştilor posibilitatea să ducă de râpă câteva dintre ele. Edward Short, vicepreşedintele aripii drepte a Partidului Laburist, a fost cel care a folosit autoritatea Ministerului învăţământului în sprijinul concepţiei că tulburările studenţeşti sunt provocate de regulile excesiv de severe (concepţie contrazisă de exemplul lui North London Polytehnic, cazul cel mai grav, unde programul de subminare a fost stabilit înainte ca noua instituţie să se înfiinţeze sau măcar să ştie

cineva care sunt regulile). Apoi, Margaret Thatcher, care avea să devină ulterior conducătoarea aripii drepte a Partidului Conservator, a fost cea care în iarna anului de învăţământ 1970 – 1971 a schimbat formularea reglementărilor oficiale astfel încât să se acorde fonduri publice Uniunilor studenţeşti şi, astfel, să fie finanţată campania de perturbare. Drumul către revoluţia studenţească a fost pavat cu intenţiile bune ale unor oameni cu orientare moderată sau chiar conservatoare care ţineau neapărat să fie la modă.

Este adevărat că în a doua jumătate a anilor ’70 s-a declanşat o reacţie puternică împotriva tendinţelor pe care le-am examinat mai sus. Mulţi rectori se opun acum pe faţă şi în gura mare conducerii de către guvern, chiar dacă nu se pot descotorosi de el decât prin acceptarea reducerii fondurilor şi a programelor de expansiune. Există, de asemenea, şi printre universitari o mişcare împotriva ideii de mărire, şi reînnoirea hotărârii ca autoritatea din universitate să fie apărată atât de intruziunea „politicienilor păgâni”, cât şi de cea a „spiritelor înşelătoare” ale stângii studenţeşti. Cel mai recent studiu pe această temă, *Power and Authority în Britisituniversities*, efectuat de Graeme C. Moodie şi Rowland Eustace, adoptă concepţia elitistă (sau, cum îi spun ei, „republicană”) că puterea trebuie să fie difuzată în diferite grupuri de experţi: „Hotărârile, în orice privinţă, trebuie să fie luate de oamenii care cunosc cele mai multe lucruri despre acel subiect. […] Autoritatea supremă, cu condiţia să fie exercitată în moduri responsabile faţă de ceilalţi, trebuie […] să aparţină în continuare universitarilor”. Această concepţie predomină acum de ambele părţi ale Atlanticului şi există dovezi că e împărtăşită de o mare parte din studenţi.

Prin urmare, tendinţele observabile par să evolueze, abia perceptibil, înapoi către raţiune şi adevăr. Totuşi, tragedia este că într-un moment în care universitatea ar fi trebuit să se concentreze pe sarcina sa principală, de a supraveghea şi a îndruma cultura noastră, a trebuit să ducă o luptă disperată ca să-şi apere însăşi existenţa. Bătălia nu este în niciun caz încheiată, dar va fi slujit unui scop pozitiv dacă îi convinge pe destui universitari că nu pot abdica de la lupta pentru putere în care se scufundă civilizaţia noastră. De fapt, poate că li se pare ciudat să se vadă pe ei înşişi ca luptători din prima linie. Dar, într-un anumit sens, asta a făcut întotdeauna parte din rolul lor. Pare ciudat şi să discuţi despre chestiunile academice în termeni militari.

Însă comparaţia ne-au impus-o deja duşmanii universităţii. E limpede un lucru: dacă universitatea stă acum în prima linie a civilizaţiei, trebuie să arătăm urgent că această muncă de apărare nu va fi o Linie Maginot, pierdută pe veci după ce a fost străpunsă. Dimpotrivă, trebuie să constituie o apărare în profunzime: toate instituţiile, de orice fel, în care este disponibil învăţământul superior, chiar dacă sunt legate într-o imensă fraternitate de apărare, trebuie să-şi urmeze, în limite largi, cursul propriu. Independenţa şi autonomia fiecărei universităţi şi facultăţi, fiecare controlată de elita sa academică, reprezintă cea mai bună poziţie de luptă pe care să o adopte în zilele noastre universitarii. Ne amintim de imaginea lui John Foxe, din secolul XVI, care se referea la toate tipografiile din ţară ca la un „buncăr împotriva duşmanilor adevărului şi raţiunii". Aşadar, universitatea din ziua de azi nu este un turn de fildeş, ci unul real: principala nevoie este să-şi repare în permanenţă zidurile independenţei şi, mai presus de toate, să se asigure că nu este trădată dinăuntru.

Însă nu este suficientă păstrarea autonomiei universitare ca fortăreaţă a adevărului şi raţiunii. Profesorii universitari se grăbesc să arate că obişnuinţele mentale ale bărbaţilor şi femeilor primiţi acolo simt deja, în mare măsură, formate – sau malformate – dinainte ca ei/ele să pună piciorul în campus. Ca modelator al culturii, universitatea nu poate fi apărată în condiţii de izolare faţă de şcoli. Iar şcolile sunt locul în care duşmanii civilizaţiei se pregătesc de un atac de-a dreptul sălbatic.

CAPITOLUL 13

Şcoli pentru micii Attila

Una dintre lecţiile învăţate din fenomenul agresiunii studenţeşti asupra sistemului universitar este strânsa legătură dintre disputele pe tema educaţiei şi disputele pe tema eticii. La fel cu adepţii ideologiilor cvasireligioase, studenţii huligani nu s-au îndoit niciodată că scopul scuză toate mijloacele şi nici n-au ezitat să se folosească de minciuni, violenţă şi furt (al fondurilor studenţeşti) pentru a-şi promova obiectivele politice în sistemul universitar. Marxism-freudismul care este principala religie a multor studenţi occidentali exercită o atracţie emoţională puternică asupra tinerilor. Ceea ce preocupă autorităţile universitare este faptul că absolvenţii de liceu care ajung în campus ca să-şi înceapă studiile universitare sunt expuşi necontenit atenţiei prozeliţilor acestei noi religii laice şi nu sunt destul de bine pregătiţi

din punct de vedere etic pentru a putea să examineze în mod critic lucrurile pe care le susţine ea. De fapt, sunt mai îngrijoraţi de calitatea fundalului moral oferit de şcoli decât de nivelul lor de învăţătură – care din multe puncte de vedere este mai înalt ca oricând.

Şi profesorii universitari nu sunt singurii oameni care-şi fac griji din cauza învăţăturilor etice şi morale din şcolile de stat. Toată lumea e îngrijorată, şi nu în ultimul rând profesorii de liceu. Nu s-ar putea spune că problema e nouă. De două secole încoace, încă de la întemeierea Statelor Unite ale Americii, pedagogii americani dezbat problema sistemului moral care ar trebui să fie predat în şcolile lor. Unele colonii americane au fost fondate în scopuri religioase; iar primele lor şcoli au fost construite pentru a sluji acestor scopuri. Însă Statele Unite ale Americii însele au fost create ca federaţie laică, neconfesională; iar şcolile sale de stat au fost *ab initio*, şi aproape prin definiţie, nesectare. Dar asta trebuie oare să însemne că sunt nereligioase, adică necreştine? Nici vorbă, a răspuns Horace Mann, care a creat efectiv şcoala americană de stat la începutul secolului XIX. A favorizat instruirea religioasă „până în punctul maxim în care poate fi efectuată fără a invada acele drepturi ale conştiinţei care sunt date de legile lui Dumnezeu şi garantate prin constituţia ţării". Astfel, şcolile din SUA au primit o religie neconfesională, adică un soi de protestantism generalizat bazat pe Biblie. Mann afirmă în cel de-al doisprezecelea şi ultim raport despre mişcarea şcolilor de stat: „Recunoaştem că şcolile noastre de stat nu sunt seminalii teologice. […] Dar sistemul nostru inculcă în mod serios întreaga morală creştină; îşi aşază morala pe temelia religiei; preţuieşte religia Bibliei, îi îngăduie ceea ce nu îi este îngăduit să facă în niciun alt sistem, *să vorbească în numele său*".

Prin urmare, în America predarea religiei în şcoli a fost tratată în primul rând ca o chestiune morală – spre deosebire de una doctrinară – vizând „formarea caracterului". Ajustările specifice religioase se făceau acasă, şi aceasta le-a permis treptat evreilor şi catolicilor să apeleze pentru copiii lor la sistemul învăţământului public. Treptat, de asemenea, elementul religios a fost mai întâi redus, apoi eliminat, ca ilogic. Aşa cum spunea pedagogul prezbiterian Samuel T. Spear în 1870: „Statul, fiind democratic în constituţia sa şi, în consecinţă, neavând o religie căreia să-i dea sau să-i poată da vreo aprobare legală, nu trebuie şi nu poate, în afară de o evidentă

incoerenţă, să introducă vreo învăţătură religioasă ori nereligioasă într-un sistem de învăţământ pe care îl autorizează, îl pune în aplicare şi pentru sprijinirea căruia taxează tot poporul". Totuşi, a adăugat el, trebuie să existe *o anumită* temelie spirituală; şi, întrucât statul nu este creştin, ci republican, temelia

trebuie să o formeze republicanismul. Această concepţie a predominat şi, cu timpul, modul de viaţă american a devenit crezul moral funcţional în şcolile de stat din SUA. Horace Mann Kallen, scriind despre „Democracy's True Religion" în *Saturday Review* (iulie 1951), stabileşte filosofia oficială: „Pentru practicanţii credinţei democratice, este religia *despre* şi *pentru* religie. Căci, fiind religia religiilor, toţi sunt liberi să vină în sânul ei". Ideea este prezentată şi mai bine de unul dintre dascălii religioşi de frunte, J. Paul Williams, în *What Americans Believe and How They Worship*:

Americanii trebuie să ajungă să considere că idealul democratic [...] este Voinţa lui Dumnezeu, ori, dacă preferă, a Naturii. [...] Americanii trebuie să fie aduşi la convingerea că democraţia este însăşi Legea Vieţii [...], organele guvernului trebuie să-i înveţe pe oameni ideea democraţiei ca *religie*. [...] Responsabilitatea principală pentru învăţarea democraţiei ar putea fi dată şcolilor de stat. [...] Bisericile au de-a face efectiv cu doar jumătate din populaţie; guvernul are de-a face cu întreaga populaţie. [...] Este greşit să echivalăm separaţia dintre Biserică şi stat cu separaţia dintre religie şi stat.

Această concepţie a fost adoptată pe larg în Statele Unite ale Americii, şi variante ale ei pot fi găsite în şcoli conduse de democraţii din întreaga lume. Dar se poate obiecta că amestecă religia cu politica şi, mai ales, că asociază moralitatea cu o anumită ideologie. De fapt, aceasta ar însemna să se dea apă la moară adepţilor marxismului vulgar, care spun că toate sistemele de etică sau morală derivă din postulate politice şi economice şi, prin urmare, sunt inseparabile de forma ideologică a societăţii. După cum a spus Mao Zedong: „În orice societate oamenii trăiesc ca membri ai unei anumite clase, şi orice fel de gândire, fără excepţie, poartă marca unei clase". Prin urmare, morala depinde de viziunea de clasă şi trebuie să fie predată ca atare. Lenin susţinea că multe concepte virtuoase pe care tindem să le tratăm ca noţiuni morale absolute nu sunt decât ipoteze de clasă. Aşadar:

Libertatea este o prejudecată burgheză. Respingem orice

moralitate care izvorăşte din idei supranaturale ori idei din afara viziunii de clasă. După părerea noastră, moralitatea este subordonată în întregime intereselor luptei de clasă. Este moral orice este necesar alungării vechii ordini exploatatoare şi unirii proletariatului. Morala noastră este numai disciplina strictă şi lupta conştientă împotriva exploatatorilor.

În teorie, în orice caz, Lenin a propovăduit dreptatea morală intrinsecă a clasei muncitoare şi i-a dat acestei fantezii formularea clasică din *Statul şi revoluţia*: „Eliberaţi de robia capitalistă, de ororile, sălbăticiile, absurdităţile, mârşăviile fără număr care constituie atribute ale exploatării capitaliste, oamenii *se vor deprinde* treptat să respecte regulile elementare de convieţuire". Nu băgăm mâna în foc că el credea cu adevărat acest lucru; chiar în aceeaşi carte recunoaşte că trebuie „ca *societatea şi statul să controleze în modul cel mai riguros*", întrucât oamenii obişnuiţi, „la fel ca seminariştii lui Pomialovski, sunt în stare să spargă «fără niciun scop» depozitele de bunuri publice şi să ceară imposibilul".**39** Este interesant că Lenin îi consideră pe seminarişti arhetipul comportamentului antisocial; şi foarte caracteristic că atunci când a avut îndoieli a insistat pentru cea mai mare severitate morală cu putinţă. Desigur, societatea pe care a creat-o şi imitaţiile sau replicile ei impuse în alte ţări îi învaţă pe cetăţeni şi le impune cele mai stricte standarde victoriene; relativismul moral este îngăduit numai statului şi cârmuitorilor lui, proletariatului emancipat fiindu-i rezervate valorile morale absolute. Şi în toate aspectele lor esenţiale, aceste valori morale absolute care sunt propovăduite în toate statele adepte ale marxismului vulgar se bazează pe cele Zece Porunci. Prin urmare, sistemul nu are succes din cauză că este inconsecvent; comandamentele morale de origine religioasă intră în conflict cu negarea lui Dumnezeu, iar cetăţeanul ştie că felul în care se poartă statul în teorie şi r

În practică este în conflict violent şi permanent cu comportamentul pe care statul i-l impune lui.

De fapt, chiar şi în societatea laică modernă este foarte greu să scapi din reţeaua Legii Mozaice – în orice caz, dacă insişti asupra

---

[39] Lenin, Statul şi revoluţia, Editura Politică, Bucureşti, 1965, pp. 87, 95 («. ed.)-

valorilor absolute. După cum au susţinut unii, codurile morale laice şi absolute pot fi derivate din standardele ştiinţifice de comportament. Astfel, în *Science and Human Values* Jacob Bronowski consideră că un sistem poate fi construit pe virtuţile independenţei, toleranţei, libertăţii cuvântului şi aşa mai departe, pe care oamenii de ştiinţă le aplică în munca lor. El susţine că este bun codul ştiinţific, întrucât aceste virtuţi sunt necesare din punct de vedere profesional – ele „au răsărit din practica ştiinţei, deoarece sunt condiţii inevitabile ale practicării ei". Mulţi oameni de ştiinţă sunt de acord cu acest lucru. Unii merg mai departe, ca Ernest Nagel: „Organizarea ştiinţei ca o comunitate de cercetători liberi, toleranţi şi totuşi cu spiritul critic viu întrupează într-o măsură remarcabilă idealurile civilizaţiei liberale14 („The Place of Science înin a Liberal Education", *Daedalus*, 1959). Însă mulţi alţi oameni de ştiinţă (şi majoritatea celor care nu sunt oameni de ştiinţă) sunt mai sceptici. Ei pomenesc realizările ştiinţei naziste şi sovietice, care resping ideea că virtuţile liberale sunt „condiţiile inevitabile" ale practicii profesionale. Pomenesc, de asemenea, genul de comportament moral din rândurile oamenilor de ştiinţă occidentali dezvăluit de *The Double Helix* şi alte astfel de priviri, fugare aruncate în tumul de fildeş. În orice caz, virtuţile de felul celor pe care le înşiră Bronowski nu sunt neapărat ştiinţifice şi au fost propovăduite de foarte multă vreme în cele mai bune academii liberale; clasiciştii le-ar trage pe tărâmul lor, ca fiind greco-romane, cu la fel de multă (sau puţină) îndreptăţire.

Tendinţa modernă dominantă nu este de a căuta standardele morale absolute, ci de a sublinia că toate codurile sunt relative şi subiective. A.J. Ayer susţine cu tărie în *Language*, *Truth and Logic* că judecăţile morale sunt incapabile de justificare raţională sau validă în mod obiectiv, şi sunt strict emoţionale.

Au existat nenumărate încercări de a arăta că de fapt codurile morale se dezvoltă ca rezultat al structurilor lingvistice, factorilor geografici sau rasiali (sau ambii), sau chiar prin predominarea unui anumit mediu de comunicare. Printre specialiştii în ştiinţele sociale, în special antropologi, există o suspiciune clară în privinţa oricărui cod care pretinde că are valabilitate universală. Această concepţie a fost personificată de dr. Edmund Leach, decan la King's College, Cambridge, în cadrul Conferinţelor Reith din 1967:

Feriţi-vă de principiile morale. Zelul de a face bine duce la

despărţirea sfinţilor de păcătoşi, şi păcătoşii pot atunci să fie ascunşi vederii şi supuşi violenţelor. Şi alte creaturi, şi alţi oameni în afară de noi au dreptul să existe. […] Câtă vreme îi îngăduim percepţiei noastre să fie ghidată de moralitate vom vedea răul acolo unde nu este, ori virtutea strălucind chiar şi atunci când răul ne priveşte drept în faţă, însă ceea ce nu vom fi în stare să vedem vor fi faptele aşa cum sunt ele în realitate.

Această doctrină antimorală este ironică atunci când provine de la conducătorul unui colegiu fondat de un sfânt anglican şi într-o conferinţă numită după un om care a creat British Broadcasting Corporation şi care a pus să se scrie pe calcarul de Portland al sediului societăţii că a „dedicat acest Templu al Artelor lui Dumnezeu Atotputernicul44. De fapt, Leach şi Lordul Reith nu sunt chiar atât de departe unul de altul, după cum va afla cât ai zice peşte orice student care ar încerca să stârnească un incendiu la King's College ori să-i fure argintăria. În realitate, Leach vrea să spună că a fi moralist în mod conştient este un lucru indezirabil din punct de vedere social. Dar chiar şi la acest lucru se poate obiecta că, dacă principiile morale sunt înlăturate în mod deliberat şi conştient, judecăţile de valoare pur şi simplu devin ascunse şi nemărturisite.

Şi exact asta se întâmplă în zilele noastre cu mii de tineri specialişti în ştiinţele sociale, mai ales sociologi, din toate ţările occidentale avansate. Cei mai mulţi, dacă sunt întrebaţi, sunt de acord cu Leach că sistemele morale sunt relative, iar principiile morale, considerate absolute, trebuie să fie evitate, însă cei mai mulţi dintre ei, în practică, îşi caută o ancoră morală, şi au optat pentru sociologie tocmai pentru că şi-au zis că le-ar permite să şi-o găsească. Aici este o tragedie contemporană. Profesorul Alasdair MacIntyre a remarcat că tinerii sociologi care caută prin ştiinţa lor falsă o concepţie despre lume care să le orienteze convingerile morale intime şi să le dea speranţă în munca de reformă socială pe care doresc să o desfăşoare sunt acelaşi soi de oameni care cândva s-au îndreptat către diferite religii, iar peste d generaţie către genul de filosofie idealistă în stil german propovăduită de T.H. Green şi contemporanii săi. Sunt oameni născuţi să creadă, aflaţi în căutarea unei credinţe laice activiste:

Foarte mulţi dintre tinerii care se apucă de sociologie doresc o teorie despre societate care să legitimeze credinţa în anumite feluri de schimbări din viaţa socială. De fapt, ceea ce trebuie să învăţăm de la

ştiinţele sociale, aşa cum sunt ele acum, este cât de puţină cunoaştere ne pot ele oferi dincolo de cunoaşterea obişnuită a vieţii sociale pe care o avem oricum [...]. Va exista o deziluzie în privinţa sociologiei, aşa cum a fost şi în privinţa religiei şi filosofiei. Vom vedea oameni copleşiţi de vinovăţie pentru că şi-au pierdut credinţa sociologică.

În această dispută confuză dintre codurile morale absolute, care nu se mai bucură de consensul intelectual, şi o concepţie relativistă despre moralitate, care de fapt ascunde o întreagă serie de judecăţi de valoare, societatea occidentală a tins să adopte o abordare utilitaristă. Dar, aşa cum arată John Bamsley în lucrarea sa *The Social Reality of Ethics*: *the comparative analysis of moral codes*, în care subiectul este tratat exhaustiv, o abordare utilitaristă are un defect inerent scos la lumină de întrebarea sâcâitoare: „Utilitate pentru cine?", sau chiar *cui bono*? Disputa marxistă „cine-pe cine" face ca morala utilitaristă să fie greu de apărat, în afară de cazul în care oamenii se pot simţi satisfăcuţi moralmente de societatea în care sunt educaţi.

De fapt, morala utilitaristă este foarte expusă atacurilor asupra societăţii instituţionalizate şi a temeliilor sale morale declanşate de postmarcusienii din stânga sociologică. Ei nu se opun doar predării în şcoli a oricărei morale sau etici (căci ar fi morala şi etica societăţii burgheze), ci chiar şi actului de a-i sili pe copii să meargă la şcoală, care este în sine o formă de morală burgheză. „Copilăria este o invenţie burgheză11, proclamă Ivan Illich în cartea sa *Deschooling Society*, care îşi are originea într-un atelier pseudoştiinţific multinaţional creat în Mexic şi numit Centro Intercultural de Documentación. Illich are formaţie de preot romano-catolic şi personifică judecăţile de valoare ascunse şi căutarea aproape disperată, dar nemărturisită, amoralei absolute care stă la baza relativismului moral la modă. Illich a elaborat o metodologie de atacarea, practic, tuturor instituţiilor, chiar şi a celor mai bine-intenţionate (aparent) din societatea burgheză, cu toate că probabil e cel mai bine-cunoscut pentru strădania de a distruge sistemul de învăţământ de stat.

Argumentele lui Illich sunt un talmeş-balmeş de clişee submarxiste, analogii false, lucruri dezlânate, fapte false sau deformate şi profeţii ciudate; şi foloseşte din belşug tehnica lingvistică a lui Marcuse pentru a se descotorosi de realităţile care nu se potrivesc cu teza sa. De asemenea, foloseşte cu bună ştiinţă în mod greşit unele cuvinte, ca „poluare44 şi „obscen44, adaptându-le la nevoile retoricii

sale insultătoare. De fapt, limbajul său amintește mult de „Billingsgate teologic44 al participanților creștini la controversele din Evul Mediu, cu care are foarte multe în comun; iar versiunea sa de *odium theologicum*[40] face ca lucrarea să fie greu de citit. Argumentația sa este greu de rezumat, și nu e nici continuă, nici nu se centrează pe idee, fiind mai degrabă o serie de exclamații. În esență, Illich susține că tindem să facem confuzia între substanța a ceea ce dorim să facem și procesul prin care facem acel lucru:

Tratamentul medical este confundat cu îngrijirea sănătății, activitatea socială cu îmbunătățirea vieții comunității, protecția poliției cu siguranța, poziția militară cu securitatea națională, rutina cu activitatea productivă. Sănătatea, învățătura, demnitatea, independența și efortul creativ sunt definite ca puțin mai mult decât funcționarea instituțiilor care pretind că slujesc acestor scopuri. [...] Instituționalizarea valorilor duce în mod inevitabil la poluare fizică, polarizare socială și impotență psihologică: trei dimensiuni într-un proces de degradare globală și mizerie modernizată.

Acest pasaj, foarte caracteristic pentru stilul de predică al lui Illich, ilustrează standardul redus ale dovezilor pe care le cere de la el însuși și tendința sa de a generaliza dezechilibrul printr-o căutare nesfârșită de analogii („învățământul de stat ar trage foloase de pe urma deșcolarizării societății întocmai așa cum viața de familie, politica, securitatea, credința și comunicarea ar trage foloase de pe urma unui proces analog"). Ceea ce spune conține o frântură de adevăr, dar nu este mai mult decât afirmația, cu care suntem de acord cu toții, că societățile omenești, oricât de complexă ar fi politica lor, se pricep mai bine să definească obiectivele dezirabile acceptate decât să imagineze instituțiile prin care să le îndeplinească. Mesajul nu e nou, întrucât Illich este, în esență, un egalitarist de modă veche înfuriat de tendințele aproape imposibil de eradicat ale naturii și societății de a produce inegalitate. El dorește să extindă la procesul de școlarizare nivelarea antielitistă despre care am arătat deja că acționează în universități; dar, nefiind în stare să proiecteze un sistem de școlarizare care produce, sau chiar promovează, egalitatea, susține că însuși actul școlarizării, prin evaluarea realizărilor, produce în mod necesar

---

[40] Literal, „ură teologică44 (lat.) (n. /.).

ierarhii sociale, aşa încât trebuie să ne opunem lui. Aşadar, în America Latină, scrie el, „cei mai mulţi sunt deja dependenţi de şcoală – cu alte cuvinte, sunt şcolarizaţi în sensul inferiorităţii faţă de cei şcolarizaţi mai bine". Crede că însăşi existenţa şcolii „îi descurajează pe săraci şi îi face incapabili să preia controlul asupra propriei învăţături". Astfel, şcoala are un „efect antieducativ asupra societăţii44. Fiind recunoscută ca instituţia specializată în învăţământ, eşecurile ei „sunt considerate de mulţi oameni dovada faptului că educaţia este foarte costisitoare, foarte complicată, întotdeauna obscură şi adesea o sarcină aproape imposibil de îndeplinit44. Şcolarizarea obligatorie nu numai că polarizează societatea, „ci evaluează de asemenea naţiunile lumii în funcţie de un sistem de castă internaţional44.

Illich îşi condimentează diatribele cu un vocabular cvasitehnic şi „precis44, şi conferă greutate paginilor sale cu ajutorul unui aparat solemn de note de subsol şi referinţe, ca să dea impresia unui stil academic. Dar, la fel ca în cazul lui Marcuse, foarte puţine dintre afirmaţiile sale rezistă chiar şi la o analiză superficială, iar lipsa evidentă de umor a lui Illich ne împiedică să le interpretăm ca paradoxuri ori hiperbole. Este limpede că nu-l interesează adevărul ca atare, ci „virtutea44. „Escaladarea şcolilor este la fel de periculoasă ca escaladarea înarmărilor, însă mai puţin vizibilă44; „[…] lagărele de concentrare preventive pentru predelincvenţi ar fi o îmbunătăţire logică a sistemului şcolar44. „Şcoala a devenit religia mondială a unui proletariat modernizat şi le face săracilor din epoca tehnologică false promisiuni de mântuire.44 în termeni practici, el preferă o combinaţie de învăţare papagalicească tradiţională şi îndoctrinare politică populistă: „Profesorul brazilian Paulo Freire […] a descoperit că orice adult poate începe să citească în vreo patruzeci de ore dacă primele cuvinte pe care le descifrează sunt încărcate de înţeles politic44; „[…] doar mobilizarea întregii populaţii poate să ducă la cultură populară44. Şcolile sunt contraproductive, comparabile cu „agenţiile sociale specializate în manipularea clienţilor lor44, ca închisorile, ospiciile, azilurile şi orfelinatele. Cea mai bună cale de urmat este o evadare din şcolarizarea instituţională în educaţia populară:

Riscurile unei revolte împotriva şcolilor sunt imprevizibile, dar nu sunt la fel de grave ca acelea ale unei revoluţii care începe în oricare dintre celelalte instituţii importante. Şcolile încă nu sunt organizate pentru autoapărare la fel de eficient ca un stat-naţiune sau chiar ca o

companie mare. Eliberarea din ghearele şcolilor ar putea să se facă fără vărsare de sânge. Armele inspectorului şcolar şi ale aliaţilor lui din tribunale şi oficiile de plasare a forţei de muncă s-ar putea dovedi foarte crude cu persoana care încalcă regulile, mai ales dacă e săracă, dar s-ar putea dovedi neputincioase în faţa declanşării unei mişcări de masă.

Până acum nu s-a ivit vreo dovadă că Illich ar fi detonat o mişcare de masă în sensul revoltelor din campusuri. Însă influenţa practică a argumentelor sale şi a altora de acelaşi fel nu trebuie să fie subestimată. Illich nu este decât cel mai cunoscut şi cel mai coerent dintr-o pleiadă de sociologi şi pedagogi care vor să aşeze întregul sistem al educaţiei primare într-o formă nouă, neacademică. Tragedia este că societatea occidentală are grijă ca experimentele lor să nu fie îngăduite decât în şcolile din mahalale, destinate celor foarte săraci, şi în cele mai înapoiate ţări ale lumii. Aici, uneori, are loc o formă de deşcolarizare, în sensul că profesorii marxişti sau submarxişti confundă formele de activism social cu inculcarea abilităţilor elementare şi produc elevi cu orientarea politică „corectă41, dar care nu ştiu să citească sau să scrie. Astfel, printr-un proces grosolan al aroganţei politice, unii oameni săraci şi defavorizaţi sunt lipsiţi de singura lor şansă – o educaţie buna oferită de stat – de a scăpa din situaţia grea în care se află. Aceste experimente au fost repudiate cu violenţă de părinţii din rândurile clasei muncitoare care văd cum este periclitat viitorul copiilor lor, însă au adesea sprijinul unor experţi în învăţământ şi reprezentanţi ai autorităţilor aflaţi geografic şi social foarte departe de zona mahalalelor.

„Deşcolarizarea” şi teoriile similare despre educaţia morală ilustrează primejdia tolerării aventurismului intelectual pe spezele unor oameni nevinovaţi. Dintre toate descoperirile pe care omul ar trebui să le anunţe cu prudentă şi modestie, cea mai dezmăţată este descoperirea unui nou sistem etic. Doar în perioadele de schimbări uriaşe, în care etica este discutată în termeni atât absoluţi, cât şi relativi, apar cu adevărat noi sisteme etice eficiente. Un astfel de moment a fost în Grecia secolului V î.Hr.; nu numai etica, ci întregul sistem filosofic al lui Socrate şi Platon a fost influenţat profund de dorinţa de a face faţă provocării relativismului etic. Problema relativismului etic este că tinde să alunece în nihilism, întrucât prezintă sistemele etice ca arbitrare şi, astfel, le tratează cu scepticism.

Relativismul trebuie să slăbească sensul unităţii morale a omenirii, deoarece, aşa cum spune Alasdair MacIntyre: „Între adepţii unor morale rivale, adepţii unei singure morale şi adepţii nici uneia nu există vreo curte de apel, vreun standard moral neutru [...] [nici măcar] o interpretare comună a vocabularului".

În realitate, unele sisteme morale sunt în mod intrinsec superioare altora. Un sistem moral poate fi inutil; sau chiar vătămător. Nimeni nu a bănuit acest lucru până relativ de curând. Observaţiile confirmă existenţa unei ierarhii a codurilor morale. Un exemplu este oferit de studiul efectuat de Edward Banfield despre un sat sărac din sudul Italiei, *The Moral Basis of a Backward Society*. „În mintea montegranezilor", scrie el, „orice avantaj care poate fi oferit altcuiva este în mod obligatoriu pe spezele propriei familii. Prin urmare, oamenii nu-şi pot permite luxul să dea de pomană, care înseamnă să le dai altora mai mult decât li se cuvine, sau chiar luxul dreptăţii, care înseamnă să le dai altora ceea ce li se cuvine. Lumea fiind aşa cum este, toţi cei care se află în afara micului cerc al familiei sunt cel puţin posibili rivali, aşadar, posibili duşmani". Şi totuşi, acest sistem devalorizat al moralei nu apare în mod obligatoriu din condiţiile economice. Esenţa moralei este că nu e determinată de mediu, dar poate fi ridicată sau coborâtă prin intervenţia omului, individuală sau colectivă. Acest lucru se poate vedea în tot sudul Italiei şi în Sicilia, unde unele oraşe şi sate sunt dominate de Mafia şi de alte societăţi secrete, în vreme ce localităţile învecinate, care au aceeaşi situaţie economică, sunt moralmente libere. Exact aceste diferenţe morale pot fi observate în istorie – de exemplu, în Renaşterea italiană, în care existau diferenţe enorme din punctul de vedere al climatului moral din diferite oraşe-stat; sau între noile oraşe din Vestul american în cea de-a doua jumătate a secolului XIX. Nu există vreo dovadă că penuria economică produce în mod inevitabil coduri morale defectuoase. Aproape toate marile sisteme religioase, şi în primul rând creştinismul, au răsărit în societăţi aflate la limita subzistenţei. Creştinismul este tocmai respingerea argumentului „lumea fiind aşa cum este"; de asemenea, este respingerea mai ales a moralităţii „familia este pe primul loc", care duce direct la coduri de tip mafiot.

Există însă o legătură clară între nivelul absolut al codului moral şi nivelul absolut de civilizaţie, dat fiind că civilizaţia este căutarea adevărului, iar adevărul este esenţial pentru înălţarea morală. Faptul

că istoria este nedeterminată şi că evenimentele se produc după cum le permitem (sau le silim) noi să se producă – trebuie, de fapt, să fie modelate în bună măsură de eforturile omeneşti – nu înseamnă că valorile trebuie să fie arbitrare. Aici, ca de obicei, Karl Popper are unele observaţii înţelepte:

Aproape toate răstălmăcirile îşi au sorgintea într-o eroare fundamentală, şi anume în credinţa că ideea de „convenţie" implică pe cea de „arbitrar"; că, dacă suntem liberi să alegem ce sistem de norme ne place, atunci niciun sistem nu este mai bun decât vreun altul. Nu putem să nu admitem, fireşte, că punctul de vedere după care normele sunt convenţionale sau artificiale arată prezenţa unui anumit element de arbitrar, adică posibilitatea existenţei unor sisteme de norme diferite între care niciunul nu se impune a fi ales (fapt subliniat cum se cuvine de Protagoras). Artificialitatea nu înseamnă însă nicidecum arbitrarul total. Spre exemplu, calculele matematice, simfoniile sau jocurile sunt lucruri foarte artificiale, dar de aici nu urmează că un calcul, o simfonie sau un joc este la fel de bun ca oricare altul.[41]

Prin urmare, admiţând că orice cod moral sau etic dintr-o societate civilizată conţine un element artificial şi unul absolut, şi admiţând că el este legat în mod obligatoriu de funcţionarea generală a civilizaţiei, probabil că este asociat în mod nemijlocit cu forţele care au creat acea civilizaţie. Şi constatăm că este, în cazul nostru. Codul etic şi moral standard al civilizaţiei noastre este produsul învăţăturii religioase creştine, aşa cum a fost ea modificată, selectată şi accentuată de clasa de mijloc dinamică răspunzătoare de principalele ei realizări economice şi culturale. Mai trebuie oare să ne surprindă descoperirea că tocmai „moralitatea clasei de mijloc" este ţinta atacului sălbatic al duşmanilor civilizaţiei?

CAPITOLUL 14

Atacul asupra valorii

Am remarcat deja rolul pe care clasa de mijloc, şi mai ales clasa de mijloc urbană, îl joacă în crearea civilizaţiei, în special în instaurarea acelor libertăţi economice şi politice care o fac posibilă. Nu ar fi corect să spunem că există o lege absolută care asociază apariţia

---

[41] K.R. Popper, Societatea deschisă şi duşmanii ei, trad. rom. de D. Stoianovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 95 (n. ed).

clasei de mijloc cu înflorirea civilizaţiei. Tot ce putem spune este că, respectând tehnica verificării prin dovedirea caracterului fals, este imposibil să găsim vreun caz în care libertăţile necesare au fost instaurate fără ajutorul acestei clase. Ceea ce pare să fie stabilit în aceeaşi măsură este faptul că, atunci când statutul şi puterea clasei de mijloc sunt erodate sau distruse, libertatea politică şi cea economică se pierd, şi, în consecinţă, civilizaţia este redusă. Căci singura alternativă a unei structuri sociale în care o clasă de mijloc poate să supravieţuiască şi să prospere este diviziunea dură, obişnuită în toate statele totalitare, dintre cârmuitori şi cârmuiţi, dintre *honestiores* şi *humiliores*. Într-o astfel de societate nu poate fi vorba despre împărţirea sau difuzarea puterii, întrucât prăpastia dintre cele două jumătăţi este prea mare, iar facţiunea aflată la conducere nu poate experimenta devoluţia fără să rişte să dispară; şi nici nu poate exista vreo mobilitate socială peste prăpastie, întrucât această diviziune brutală nu poate fi menţinută decât prin legi care garantează statutul şi privilegiile – nobilime prin naştere sau prin carnetul de membru de partid. De fapt, fără puntea creată de un grup social de mijloc, deosebirile dintre cele două jumătăţi ale societăţii vor deveni şi mai profunde, iar drepturile juridice ale *humiliores*, fie că este vorba despre sistemul Imperiului Roman sau de cel fascist-comunist modern, se apropie din ce în ce mai mult de cele ale sclavilor.

De asemenea, este foarte probabil – şi cu siguranţă nu există în istorie vreun exemplu care să infirme acest lucru – ca o clasă de mijloc să fie esenţială pentru dinamismul economic prelungit, deoarece altfel nu există un index social al succeselor sau eşecurilor. Ideea a fost exprimată de Thomas Malthus în stilul său caracteristic, fără ocolişuri, în *Eseu asupra principiului populaţiei* (1798): „Dacă în societate niciun om n-ar putea nădăjdui să se înalţe ori nu s-ar teme de cădere, dacă munca sârguincioasă n-ar aduce răsplată, iar trândăvia n-ar atrage pedeapsă, cu siguranţă părţile de mijloc n-ar fi ceea ce sunt acum". Clasa de mijloc, care implică un continuum social peste întregul spectru, de la partea cea mai de sus la partea cea mai de jos, este un intermediar prin care capacitatea poate să capete şanse proporţionale cu valoarea, iar membrii cu defecte ai grupurilor privilegiate pot fi degradaţi în mod adecvat. Ura faţă de mobilitatea socială şi faţă de dinamismul economic pe care ea îl face posibil a fost principala reacţie emoţională a eticii marxiste, accentuată de o neînţelegere grosolană a

analizei naturii făcute de Darwin. Astfel, Marx îi scria lui Engels pe 18 iunie 1862: „Este remarcabil faptul că Darwin recunoaşte printre animalele sălbatice şi plante societatea sa engleză, cu diviziunea muncii, competiţia, deschiderea unor pieţe noi, «invenţiile» şi malthusiana «luptă pentru existenţă»". Engels a reformulat ideea mai amănunţit în *Dialectica naturii* (1873):

Darwin nici n-a bănuit ce satiră amară a scris la adresa oamenilor, şi mai ales a compatrioţilor săi, atunci când a demonstrat că libera concurenţă, lupta pentru existenţă, preamărită de economişti ca cea mai mare cucerire a istoriei, este starea normală a *regnului animal*. Abia o organizare conştientă a producţiei sociale, în care bunurile sunt produse şi repartizate planificat, poate ridica pe oameni din punct de vedere social deasupra restului lumii animale, după cum producţia în genere i-a ridicat din punct de vedere biologic.[42]

Nu trebuie să ne surprindă adânca neînţelegere a ceea ce încerca de fapt să spună Darwin, dezvăluită de aceste observaţii. Engels şi Marx au căzut în eroarea obişnuită a „darwinismului social", probabil cea mai influentă concepţie greşită din istorie, întrucât a produs marxismul *Capitalului*, imperialismul lui Joe Chamberlain şi rasismul lui Adolf Hitler. De fapt, confuzia între competiţia evolutivă şi cea socială a persistat până în ziua de azi. Auzim vorbindu-se tot timpul despre necesitatea ca omul să scape din „goana şobolanilor" specifică societăţii liberei iniţiative. Iată un exemplu de prestidigitaţie verbală care întunecă realitatea evidentă, întrucât toată lumea ştie că nici şobolanii, nici alte animale nu participă la vreo întrecere decât dacă sunt silite şi antrenate în acest scop de către oameni. Oamenii, spre deosebire de animale, sunt făpturi extrem de competitive, ambiţioase şi agresive. „Goana şobolanilor" – sau mai degrabă „goana oamenilor" – este o parte normală şi necesară a existenţei umane. Dacă sunt înlăturate restricţiile sociale şi de alt fel, societăţile omeneşti vor tinde să se organizeze în ierarhii cu o infinitate de trepte, veşnic în mişcare, veşnic în schimbare, ale căror deosebiri mărunte sunt marcate de cel mai flexibil şi mai exact dintre toţi indicii – banul. Astfel, pe măsură ce oamenii progresează şi încearcă să-şi înţeleagă capacităţile, treptele de mijloc ale societăţii trebuie să se dezvolte, şi o

---

[42] Engels, Dialectica naturii, ed. cit., p. 24 (n. ed.).

vor face, în afară de cazul în care se vor lua măsuri masive şi deliberate pentru a le limita. Evoluţia unei clase de mijloc pare să fie atât o cauză, cât şi o măsură a dezvoltării civilizaţiei.

În plus, toate dovezile de care dispunem confirmă observaţia comună a comentatorilor sociali de pe parcursul multor veacuri că dezvoltarea unei clase de mijloc duce la o îmbunătăţire a moralei colective şi personale. Apariţia aşa-numitelor

„Valori ale clasei de mijloc" este o caracteristică a societăţii mature şi civilizate. Acesta este un fapt stânjenitor, pe care cei mai obiectivi dintre specialiştii în ştiinţele sociale au fost siliţi să-l accepte din pricina informaţiilor obţinute de ei. William Kay, în cel mai cuprinzător studiu recent pe această temă, *Moral Education*: *a sociological study of the influence of society*, *home and school*, conchide:

Există o mulţime de dovezi care confirmă faptul că cultura determină moralitatea […]; un copil sensibilizat la sentimentele oamenilor, care este conştient de principiile morale de prim-rang şi care este pregătit din punct de vedere lingvistic şi intelectual să se poarte conform acestor idei, are posibilitatea să devină un om matur din punct de vedere moral; în vreme ce copilul lipsit de o parte dintre ele, sau de toate, nu are această posibilitate. […] Valorile morale sunt componenta interiorizată a unei culturi comune. Prin urmare, privarea sau privilegierea culturală şi morală sunt cu adevărat corelate.

Elementele comportamentului moral pot fi descompuse în cinci reacţii distincte, dar legate între ele, care sunt atât tehnici, cât şi expresii ale valorii. Ele sunt: capacitatea de a face judecăţi morale, preferinţa pentru beneficii amânate, nu pentru recompensa imediată; capacitatea şi dorinţa de a-i vedea pe alţii ca persoane, cu consideraţia faţă de sentimentele lor care decurge de aici; flexibilitate în interpretarea principiilor generale; capacitatea de a aplica aceste principii în mod creativ şi, astfel, de a face ca moralitatea să fie dinamică. Desigur, descompunerea se poate realiza şi în alte moduri, dar acesta este de folos. Trecând în revistă nenumărate analize şi studii ale felului în care oamenii se raportează la aceste cinci categorii, William Kay descoperă „pe baza unor dovezi irefutabile" că „statutul social înalt este corelat cu un nivel înalt al reputaţiei morale". Şi adaugă în grabă (italicele îi aparţin): „*Îşi totuşi*, *dacă trebuie să facem o deducţie*, *nu este că clasele de mijloc ar fi o rasă superioară*, *ci că privilegiile economice*, *educaţionale şi culturale de care se bucură ele ar*

trebui să devină proprietatea tuturor

Observaţia este eminamente rezonabilă; şi până în ultimul sfert de veac s-ar fi bucurat de consimţământul aproape unanim al societăţilor libere din lumea occidentală, precum şi al multor altora. Acea *embourgeoisement* **43** a marii mase muncitoreşti a fost considerată un obiectiv dezirabil şi realizabil. Acum însă climatul de opinie s-a schimbat mult. Odată cu creşterea puterii sindicatelor, şi mai ales cu răspândirea varietăţilor de submarxism şi marxism vulgar în Occident şi în Lumea a Treia, a apărut o exaltare în privinţa a ceea ce numim acum „valorile clasei muncitoare41 şi o denigrare netă a valorilor clasei de mijloc. Această răsturnare a aprobării se bazează, desigur, pe presupunerea leninistă, pe care am examinat-o deja, că morala clasei muncitoare este în mod determinist superioară tuturor celorlalte. Lenin nu avea destulă încredere în adevărul acestei teorii ca s-o lase să influenţeze felul în care guverna Rusia; şi nu s-a obţinut vreodată o dovadă sociologică în stare s-o justifice – dimpotrivă, ştim acum că toate dovezile merg în sens contrar. Însă astfel de judecăţi despre meritele morale ale diferitelor grupuri din societate tind, în general, să reflecte schimbările din relativa lor putere economică şi politică. Şi în democraţiile occidentale puterea economică şi politică a clasei de mijloc a scăzut constant în acel sfert de veac în care valorile ei morale au fost puse sub semnul întrebării şi dispreţuite.

Declinul economic al clasei de mijloc a fost provocat de o combinaţie între creşterea constantă a impozitelor, inflaţie şi puterea sindicatelor industriale. Fenomenul este universal în Occident, chiar dacă există variaţii considerabile ale ritmului şi scării declinului. Putem folosi ca exemplificare cazul Angliei, deoarece aici incidenţa celor trei factori este deosebit de marcată, iar consecinţele sunt la fel de spectaculoase. În plus, în Anglia declinul relativ al veniturilor clasei de mijloc este foarte rapid. G. Routh, în *Occupation and Pay în Great Britain*, *1906 – 1960*, a arătat că veniturile medii ale muncitorilor cu înaltă calificare au scăzut de la de patru ori media generală din perioada 1913 – 1914 la de trei ori media din anul 1960. Ca argument decisiv, exemplul extrem al declinului economic nu numai relativ, ci şi absolut sunt acei exponenţi tradiţionali ai valorilor clasei de mijloc,

---

43 îmburghezire (în limba franceză în original) (n. t.).

episcopii anglicani, ale căror venituri băneşti medii nu au crescut în ultimii patruzeci de ani, în vreme ce preţurile au crescut de patru ori. Însă 1960 nu a fost decât începutul marii inflaţii şi al triumfului sindicalismului industrial în Anglia. Schimbările din ultimii cincisprezece ani au fost mult mai distructive pentru statutul clasei de mijloc. Astfel, dacă luăm cazul profesorilor universitari, constatăm că în 1914 câştigau cât de opt ori media naţională. La începutul anilor ’60 câştigurile lor scăzuseră până la de patru ori media. La începutul anilor ’70 scăzuseră până la de două ori media, şi continuă să scadă rapid. De fapt, mulţi universitari aflaţi la nivelurile de sub cel de profesor câştigă în prezent mai puţin decât grupuri uriaşe de muncitori calificaţi, semicalificaţi sau chiar necalificaţi din industrie. Într-un raport despre salariile profesorilor, prezentat de profesorul G.D. Newbould în noiembrie 1975, se arată că un profesor ar fi trebuit să aibă în 1975 un salariu de 19.411 lire sterline dacă ar fi primit o cotă medie din creşterea reală a economiei din 1965 încoace; de fapt, el primeşte 8.968 de lire sterline, mai puţin de jumătate din cifra teoretic echitabilă; doar pentru a reveni la puterea de cumpărare din 1965 ar trebui să îi crească salariul cu 40%. Mai mult, cu toate că unui profesor, chiar şi după plata impozitelor, îi rămân mai mulţi bani de cheltuială decât unui muncitor mediu din industrie, profesorul Newbould demonstrează că, dacă analizăm întreaga durată a vieţii, profesorul s-ar putea s-o ducă mai rău:

Să presupunem că salariul muncitorului manual este investit în acţiunile unei societăţi de construcţii, la fel şi salariul profesorului, şi fiecare cont este lăsat să crească. Societatea de construcţii plăteşte o dobândă de 7%. Întrebarea este: „Cât durează până ce amândouă conturile au un sold egal?” Evident, contul muncitorului manual va fi mai mare o vreme, deoarece câştigurile sale încep la vârsta de 16 ani, însă profesorul va reuşi să depună mai mult odată cu înaintarea în vârstă. Cred că pe mulţi îi va surprinde constatarea că vârsta profesorului în momentul în care soldurile sunt egale este de 47 de ani. […] Dacă rata dobânzii ar creşte la 9%, contul profesorului nu ar avea *niciodată* un sold egal cu cel al muncitorului manual.

La jumătatea anilor ’70, în rândurile clasei de mijloc din Anglia exista o conştientizare generală, şi din ce în ce mai acută, a faptului că nu beneficiase deloc, în termenii venitului real, de creşterea venitului naţional în cei zece ani dintre 1965 şi 1975; în plus, cu una sau două

excepţii (administratorii de spitale şi directorii de bănci), puterea sa de cumpărare scăzuse în această perioadă, în multe cazuri cu 20% sau mai mult. În acelaşi deceniu, veniturile reale ale lucrătorilor din industrie crescuseră cu 13%. În schimb, diferenţele *din interiorul* clasei lucrătorilor manuali nu numai că au rămas stabile în această perioadă, până şi impozitarea fixă a salariilor, dar, de fapt, sunt relativ stabile din secolul XV încoace (v. A.R. Thatcher, „The distribution of earnings of employment în Great Britain", *Journal of the Royal Statistical Society*, 1968). Conştientizarea faptului că sindicatele industriale britanice, chiar dacă nu au deloc succes din punctul de vedere al structurii salariate internaţionale (de fapt, sunt contraproductive), au obţinut o serie de victorii uriaşe şi cumulative în raport cu lucrătorii din clasa de mijloc a declanşat ceea ce se poate numi „un val de panică sindicalistă44 în rândurile burgheziei. Unii s-au grăbit să se adăpostească sub umbrela sindicatelor industriale şi funcţionăreşti. Tendinţa generală a fost revitalizarea – sau, mai degrabă, militarizarea – sindicatelor şi asociaţiilor clasei de mijloc care existau deja, dar erau ineficiente. Principalul studiu despre sindicalismul clasei de mijloc făcut la Nuffield Collège de G.S. Bain, *The Growth of White Collar Unionism*, a conchis cu tărie că „viitoarea creştere a sindicatelor funcţionăreşti din Anglia depinde în mare măsură de acţiunile guvernamentale de încurajare a recunoaşterii sindicatelor14 şi, ca atare, a prezis „o creştere semnificativă a nivelului sindicalizării funcţionarilor din Anglia în anii '70". Predicţia s-a dovedit corectă; de fapt, o subestimare. Deoarece nu numai că guvernul a sporit constant partea de putere şi cea de influenţă alocate tuturor sindicatelor în privinţa economiei naţionale, dar prin schimbările legislative din 1976 a silit pur şi simplu firmele să recunoască sindicatele în întregul spectru social, şi teoretic a impus prin lege întregii ţări o structură de organizaţie în care nu pot lucra decât sindicalişti.

În aceste condiţii, clasa de mijloc şi-a dat seama că nu are de ales, trebuia să se sindicalizeze în mod eficient, şi chiar să preia caracteristicile comportamentale ale clasei muncitoare într-o situaţie de conflict industrial. Au recurs la greve, oficiale şi neoficiale; la respingerea orelor suplimentare şi îndeplinirea sarcinilor minime din contract; la tulburări şi sabotaje; la demonstraţii de tot felul, la acţiuni directe şi, uneori, chiar la violenţă. Medicii şi asistentele medicale, profesorii de liceu şi universitari, jurnaliştii, stomatologii, funcţionarii

publici şi alţii de acest fel au început să se poarte cu tot egoismul de grup şi iresponsabilitatea socială ale celor care înainte le erau inferiori în plan social şi să ducă războiul salariilor fiecărui grup în parte cu toată sălbăticia şi orbirea de care erau în stare. Lucrători calificaţi de orice fel, cu coduri de comportament excepţional de înalte, care până atunci îşi puseseră îndatoririle faţă de societate mai presus de recompensele financiare, erau acum îmboldiţi de pauperizarea rapidă să-şi abandoneze etica tradiţională. Cei aflaţi în poziţii de negociere excepţional de puternice, ca funcţionarii administrativi de rang înalt, pur şi simplu au silit guvernul să le permită să dea iama în casa de bani publică. Peste tot se auzea huruitul zidurilor care se prăbuşeau, în vreme ce se năruia catedrala valorilor clasei de mijloc, acel uriaş monument din secolul XIX al corectitudinii, cinstei şi serviciului public. Proletarizarea clasei de mijloc britanice, acel creator de frunte şi custode al civilizaţiei occidentale, este una dintre cele mai semnificative schimbări sociale din vremea noastră. Nu numai că s-a renunţat la politica de *embourgeoisement* a societăţii, nu numai că efortul de a înălţa codul moral prin participarea tuturor la privilegiul cultural al clasei de mijloc a fost abandonat, fiind considerat inutil, dar întregul proces a fost răsturnat. Elita cultă a fost pur şi simplu silită de politica guvernului să se îmbulzească să adopte moralitatea socială a ghetoului industrial.

Consecinţele au început să apară foarte repede, şi sunt cu adevărat sinistre. Orice guvern care dirijează un atac deliberat asupra standardelor conduitei morale caută cu lumânarea necazurile, şi nu în ultimul rând în domeniul economic. Funcţionarea cu succes a unei economii moderne într-o societate liberă, în care guvernul trebuie să reacţioneze la presiunile publicului, iar sindicatele sunt privilegiate prin lege, trebuie să depindă în mare măsură de gradul de autocontrol exercitat de grupuri puternice din societate. Atunci când gradul de autocontrol scade – cu alte cuvinte, atunci când grupuri mari de muncitori cu putere economică îşi revendică produsul naţional în aşa fel încât suma revendicărilor depăşeşte capacitatea economiei, rezultatul trebuie să fie inflaţia. Atunci când această abandonare a simţului răspunderii se răspândeşte de la sindicatele din industrie la clasa de mijloc şi, ca atare, devine generală şi colectivă, rezultatul nu poate fi decât hiperinflaţia. Nivelul moralităţii sociale este legat nemijlocit de funcţionarea economiei. Urmează de aici, aşa cum

noaptea urmează zilei, că proletarizarea moralităţii clasei de mijloc duce la o catastrofă economică.

Căci inflaţia, mai ales în forma sa acută, este, după cum observa Keynes, una dintre cele mai insidioase şi distrugătoare calamităţi care pot să se abată peste societate, un duşman al civilizaţiei care aproape că nu are pereche. Genul de inflaţie salarială pe care Anglia a fost silită să-l suporte la jumătatea anilor ’70 provoacă acel tip de distrugere pentru remedierea căreia este nevoie de o generaţie. Ea face aproape imposibilă planificarea socială. Înseamnă mai multe şcoli suprapopulate, profesori prost plătiţi, spitale echipate necorespunzător şi cu personal insuficient, asistente medicale răsculate, universităţi falimentare, conferenţiari care nu-şi pot permite să studieze sau să-şi cumpere cărţi, studenţi fără manuale, locuinţe insalubre, lucrători sociali disperaţi, condiţii de iad pentru cei cu boli mintale, precum şi un nivel foarte inadecvat al pensiilor şi beneficiilor sociale de orice fel. Înseamnă că săracii trebuie să pledeze mai mult pentru a obţine ajutor şi să fie plimbaţi de la un birou la altul, întrucât regulile se înăspresc. Înseamnă mai multe „familii cu probleme44 şi, ca atare, mai multe delicte. Înseamnă mai mulţi bătrâni care mor neştiuţi, într-o mizerie cumplită. Înseamnă biblioteci care nu au bani ca să cumpere cărţi; aşadar, mai puţine cărţi; mai puţini scriitori, înseamnă dezastru pentru teatru, muzică şi celelalte arte. De fapt, hiperinflaţia este duşmanul de moarte al oricărei forme de viaţă civilizată. Înseamnă construcţii mohorâte şi nivel profesional scăzut, parcuri publice prost întreţinute, programe de televiziune şi radio mai puţine şi de calitate mai slabă, mai puţine sponsorizări publice sau particulare ale talentului, mai puţine asumări de riscuri în sprijinirea geniilor, şi mult, mult mai multă rotunjire în jos a cifrelor, până la cel mai de jos nivel comercializat.

Ceea ce este, probabil, şi mai rău e faptul că hiperinflaţia declanşează o corupţie morală lacomă, care atacă inima societăţii. Este însăşi antiteza idealului colectiv. În vreme ce moralitatea socială ne învaţă să ne considerăm parte a unui întreg, membri ai unei societăţi umane bazate pe camaraderie, ajutor reciproc, prietenie, încredere, mărinimie şi speranţă în viitor, inflaţia salariilor întărâtă un grup împotriva altuia şi face din propriul interes principiul călăuzitor în viaţă. Face ca banii să pară singurul panaceu social şi singurul criteriu al bunăstării. Ne impune tuturor poziţia agresivă a invidiei

comparative. Transformă banul şi valoarea lui mereu schimbătoare în preocuparea principală nu numai a săracului şi a bancherului, ci a fiecărui om, subiectul dominant al conversaţiilor, sursa tuturor anecdotelor, grija omniprezentă, veşnic sâcâitoare din spatele fiecărui plan şi fiecărei mişcări. îi preface pe tineri în fiare, îi face pe cei aflaţi la mijlocul vieţii meschini şi apucători, îi umple de spaimă pe bătrâni. îi oropseşte nu numai pe săraci, bătrâni, bolnavi şi neputincioşi, ci şi pe cei decenţi, sfioşi, altruişti, cu bun-simţ, cumpătaţi, imparţiali, loiali şi generoşi. Permite ca starea de spirit socială să fie determinată de hrăpăreţi, necinstiţi, antisociali şi huligani. Inflaţia necontrolată creează o lume de materialism orb, în care ideile nu pot fi împlinite, în care forţa, dominarea şi egoismul sunt singurele forţe motrice şi din care a pierit mila.

Mai are o consecinţă, distructivă pentru însăşi esenţa unei civilizaţii. Civilizaţia, am susţinut noi, este căutarea raţională a adevărului într-un cadru ordonat. Descoperirea adevărului, firește, face parte din acest proces de ordonare, felul în care fiecare om se percepe în univers. Acesta este un proces foarte îndelungat, complex şi cumulativ. Omul trebuie să se orienteze în timp, prin descoperirea şi perfectarea cronologiei; în spaţiu, prin dobândirea cunoştinţelor geografice şi astronomice; în natură, prin descoperirea legilor ei şi folosirea lor la stăpânirea mediului. De asemenea, este angrenat într-un efort continuu de orientare morală şi socială, reflectat în încercările de a-şi îmbunătăţi proiectele de guvernare civilă, codurile juridice şi etice, precum şi în concepţia despre cum ar trebui să fie o societate dreaptă. Există de asemenea un proces de ordonare morală, prin care omul încearcă să-şi descopere meritele în raport cu alţi oameni şi cu posibilităţile cadrului în care se află. Oamenii au nevoie să-şi cunoască poziţia în toate aceste privinţe, căci o asemenea cunoaştere este un element esenţial al siguranţei lor şi, prin urmare, al fericirii lor, aşa cum e ea. Ne înconjurăm deci de sisteme de orientare cât mai corecte posibil. Cititorii acestei cărţi au început deja să priceapă că strategia constantă a duşmanilor civilizaţiei noastre este încercarea de a distruge aceste sisteme, ori de a le înlocui cu unele false;

deoarece, atunci când adevărul este subminat, oamenii sunt dezorientaţi şi nu mai ştiu ce să facă, devenind o pradă pentru cei care vor să reconstruiască societatea pe baza forţei, sălbăticiei, magiei şi

pasiunilor josnice. Aşa se explică, după cum am observat, atacurile împotriva limbajului şi logicii, ştiinţei şi raţiunii, şcolilor şi universităţilor; aşa se explică şi promovarea febrilă a pseudoştiinţelor, cvasireligiilor iraţionale şi fantasmagoriilor. Autopoziţionarea economică nu este în niciun caz cea mai puţin importantă în aceste sisteme ale adevărului prin intermediul cărora omul caută să se simtă în siguranţă. De fapt, pentru marea masă a omenirii poate să fie cea la care se referă cel mai frecvent în viaţa obişnuită. Iar banii stabili sunt esenţiali pentru orientarea economică, întrucât banii nu sunt doar un mijloc de schimb, ci un standard al valorii. Dacă este distrus sensul banilor, dispare una dintre cele mai mari certitudini ale poziţionării – unul dintre principalii stâlpi ai civilizaţiei iar echilibrul omului este perturbat. Iată de ce inflaţia, dacă este destul de acută şi persistă destul de mult timp, distruge întotdeauna societatea civilizată, şi de ce promovarea ei este întotdeauna scopul duşmanilor noştri. Dar, desigur, nu e singurul mod prin care se încearcă perturbarea omului civilizat. Trebuie să cercetăm acum atacul împotriva unor concepte ale valorii mai puţin tangibile.

CAPITOLUL 15

Delict, nebunie şi sălbăticie

Campania de dezorientare a omului civţiizat dusă de duşmanii săi are două forme mari şi legate între ele. Prima este încercarea de a distruge legitimitatea intelectuală a ştiinţei; a doua este subminarea unor distincţii-cheie care permit funcţionarea civilizaţiei şi pe care şi le asumă ştiinţa. Pentru a îndeplini aceste obiective gemene, toate resursele noilor pseudoştiinţe sunt folosite în mod sistematic şi laborios.

Ca de obicei, constatăm că cheia strategiei a fost făurită de Marx. Încercând să-şi pună la adăpost ideologia de asalturile raţiunii, logicii sau demonstraţiilor empirice, a dotat-o cu un sistem de siguranţă care de fapt o transformă într-un sistem închis, invulnerabil în propriii termeni la orice dovedire a caracterului fals – adevărata marcă, aşa cum am văzut, a unei pseudoştiinţe. Dispozitivul de siguranţă este argumentul că, de vreme ce clasa este factorul determinant în societate, ea determină şi procedurile şi criteriile intelectuale:

Ideile clasei dominante sunt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că clasa care este forţa *materială* dominantă a societăţii este totodată şi forţa ei *spirituală* dominantă. Clasa care

dispune de mijloacele de producţie materială dispune prin aceasta şi de mijloacele de producţie spirituală, aşa încât, datorită acestui fapt, îi sunt în general subordonate totodată ideile acelora cărora le lipsesc mijloacele de producţie spirituală.[44]

r

Prin urmare, nu există ştiinţă, raţiune, logică; ceea ce presupunem că sunt discipline obiective şi, prin urmare, valide sunt de fapt ştiinţe burgheze, raţiune burgheză şi logică burgheză. Şi aşa mai departe: ca majoritatea ideilor esenţiale ale lui Marx, şi aceasta se poate extinde aproape la infinit prin analogie. Marx a creat acest dispozitiv de protecţie ca să-şi apere materialismul dialectic de criticii burghezi. El le invalidează automat argumentele, aşa cum în literatura ştiinţifico-fantastică sunt folosite nişte „câmpuri de forţă" misterioase ca să respingă rachetele inamice. Dar, desigur, poate fi folosit şi în mod agresiv, pentru a distruge certitudinile ştiinţei adevărate şi a le înlocui cu fantezii convenabile din punct de vedere ideologic.

De fapt, acesta este punctul în care tind să se adune la un loc toate pseudoştiinţele, ca să arate că dezvoltarea ştiinţei şi „revoluţia ştiinţifică 1 începută în secolul XVII şi care continuă şi în ziua de azi în ritm din ce în ce mai rapid nu sunt în esenţă fenomene din istoria intelectuală, aşa cum presupun toţi oamenii de ştiinţă adevăraţi, ci produsele dirijate ale forţelor sociale şi economice. Întrucât, firește, dacă este aprobată această idee, nu mai există vreo modalitate obiectivă de a face deosebirea între o ştiinţă adevărată şi una falsă. Este remarcabil faptul că sociologii radicali, care domină această formă de activitate, consideră că *Ideologia germană*, pe care Marx a scris-o împreună cu Engels şi în care îşi prezintă teoria despre cunoaşterea de clasă, este de departe cel mai important text marxist – aşa cum, într-un anumit sens, devine acum. În plus, mulţumită „intuiţiilor" freudiene, argumentul care discreditează obiectivitatea ştiinţifică poate fi făcut să fie mult mai puternic decât în vremea lui Marx, pentru că se poate susţine că aceia care practică o ştiinţă de clasă s-ar putea să o facă în mod inconştient. Pentru un exemplu excelent al felului în care teza marxistă a fost adusă la zi şi raţionalizată, haideţi să examinăm un lung

---

[44] K. Marx, F. Engels, Ideologia germană, Editura de Stat pentru Literatură Politică, Bucureşti, 1956, p. 44 (n. ed).

eseu al lui Robert Young, „The historiographic and ideological contexts of the 19 th-century debate on Man's

Place în Nature", din *Changing Perspectives in the History of Science*: *Essays în Honour of Joseph Needham*. Vorbind despre refuzul foarte uşor de înţeles al lui Darwin de a avea de-a face cu Marx, Young scrie:

Dacă studiem textele urbaniştilor, specialiştilor în ştiinţele politice, sociologilor, antropologilor, economiştilor, psihologilor, etnologilor, fiziologilor, geneticienilor, specialiştilor în biologia moleculară, chimiştilor, fizicienilor sau matematicienilor, ne situăm în diferite puncte de pe o linie continuă dintre textele care reflecta în mod evident presupuneri socio-politice şi cele care nu o fac (în mod evident). Studiind disciplinele care sunt aproape de începutul acelei liste, presupunerile ideologice apar, ca să zicem aşa, la suprafaţa paginii. La extrema cealaltă, cel care studiază istoria fizicii sau a matematicii – sau, iată, a recentei biologii moleculare – s-ar arăta foarte sceptic dacă s-ar confrunta cu o interpretare a datelor sale cu accentul pus pe presupuneri ideologice care nu par să joace vreun rol în datele din faţa sa.

Abordarea este ingenioasă, nu? Căci aici presupunerea este că toate ştiinţele, oricât ar fi ele de abstracte şi de îndepărtate de politică „la suprafaţă", sunt de fapt susceptibile de părtinire ideologică; iar această părtinire este cu atât mai insidioasă, fiind ascunsă. Aşadar, un matematician nu-şi poate susţine inocenţa în privinţa părtinirii de clasă, deoarece răspunsul este că părtinirea a fost acolo tot timpul, chiar dacă el nu şi-a dat seama: el este, ca să zicem aşa, un „cărăuş" inconştient al bolii de clasă şi, ca atare, munca sa este înveninată. Ideea, desigur, le este familiară cititorilor lui Marcuse, care se ocupă de atacarea obiectivităţii naturii şi a conceptului „natura lucrurilor". „Glorificarea firesculuі", scrie el în *Omul unidimensional*, „face parte din ideologia care protejează o societate nefirească în lupta ei împotriva eliberării". Ideea de obiectivitate şi de adevăr în ştiinţă este respinsă de Robert Young ca fiind „această escrocherie colosală". Şi adaugă: „Dacă vrem să înţelegem de ce oamenii acceptă competenţa experţilor în privinţa felului în care pot şi în care trebuie să trăiască şi acceptă competenţa biologiei în privinţa limitelor naturii omeneşti şi ale societăţii, trebuie să înţelegem procesul istoric care a produs acest set de abstracţii şi le-a făcut să devină lucruri de bun-simţ şi să înlocuiască

violenţa, minând credinţa omului în capacitatea de a transforma societatea pentru binele tuturor". Sau: „Muchia obiectivităţii care avansează trebuie să fie înlocuită cu reînvierea conştiinţei radicale care se dezvoltă concomitent cu creşterea voinţei şi acţiunii radicale".

În această ultimă frază, Young renunţă la postura de istoric al ştiinţei şi bate câmpii ca un precupeţ politic; şi este un noroc faptul că sărăcia intelectuală a acestui tip de argumentare e vădită adesea de tonul strident al limbajului folosit. Astfel, Trent Schroyer, în „Towards a Criticai Theory for Advanced Industrial Society", din *Recent Sociology Number Two*, foloseşte tipul de „argument" aserţiune-prin-clişeu pe care l-am întâlnit la Illich: „Ştiinţa şi tehnologia contemporane au devenit o nouă formă de legitimare a puterii şi privilegiilor [...], imaginea scientistă a ştiinţei a devenit sistemul dominant de legitimare a societăţii industriale avansate [...], imaginea scientistă a ştiinţei este falsa conştiinţă fundamentală a epocii noastre".

De fapt, este improbabil ca actualul atac marxist asupra obiectivităţii ştiinţifice să fi fost cât de cât eficient dacă cei care l-au lansat n-ar fi fost în stare şi să se slujească de tehnicile de mistificare descoperite de Freud şi de adepţii lui. Căci freudismul şi procedurile psihanalizei sunt acel soi de pseudoştiinţă care lucrează cu un concept al adevărului înrudit cu literatura de ficţiune. Nu este acelaşi lucru cu adevărul ştiinţific, dar atrage mintea omenească, deoarece i se impune – adesea cu totul pe nedrept – ca formă de adevăr arhetipal. În critica pe care o face psihanalizei, Sir Peter Medawar arată că ea nu poate să scape de rădăcinile freudiene şi că Freud însuşi a fost depăşit de progresul ştiinţei adevărate: multe dintre conceptele lui esenţiale au fost formulate înainte de recunoaşterea erorilor înnăscute ale metabolismului, înainte de teoria zestrei cromozomiale şi înainte de descoperirea legilor lui Mendel; existenţa hormonilor şi mecanismul impulsului nervos erau necunoscute atunci când Freud a început să-şi formuleze sistemul. Prin urmare, adaugă Medawar, multe dintre ideile principale ale psihanalizei sunt profund nebiologice – dorinţa de moarte, presupunerea că mintea este foarte fragilă, dispreţuirea contribuţiei genetice la diversitatea omenească şi interpretarea viselor ca fenomene psihice anormale. Prin urmare, psihanaliza se înrudeşte cu mesmerismul şi frenologia prin faptul că încastrează elemente de adevăr într-o teorie generală falsă; cei care practică medicina psihiatrică sunt în poziţia medicilor de la începutul secolului XIX,

încercând să depăşească problemele încă nerezolvate prin vrăjitorie.

Însă psihanaliza, chiar dacă este lipsită aproape cu totul de concepte adevărate, manifestă o mare uşurinţă în explicarea lucrurilor. Asta o face să fie mitologie, nu ştiinţă, conferindu-i totodată o atracţie atât de puternică. Nu există niciun lucru pe care să nu-l poată explica limpede şi (la un anumit nivel intelectual) convingător. Ca exemplu a ceea ce el numeşte „dezinvoltura olimpiană a gândirii psihanaliste", Medawar face rezumatul unei lucrări despre antisemitism care a fost prezentată la cel de-al 23-lea Congres International de Psihanaliză, Stockholm, 1963: „Complexul lui Oedip este exprimat şi trăit de antisemit ca o rană narcisistă, şi el proiectează această rană asupra evreului, care este pus să joace rolul tatălui. [...] Alegerea evreului este determinată de faptul că evreul se află în poziţia specială de reprezentare simultană a tatălui atotputernic şi a tatălui castrat". În plus, tehnica explicaţiei „bună la toate" este completată de un alt mecanism de siguranţă, care explică până şi motivul pentru care unii oameni nu o cred. La fel ca în cazul marxismului, a ajuns la o închidere intelectuală deplină, şi dacă cineva îşi lasă mintea să rătăcească prin acest labirint îi va fi foarte greu să mai iasă.

Iată, prin urmare, baza teoretică de pe care se desfăşoară atacul împotriva ştiinţei. Cum se desfăşoară el în practică şi, mai ales, cum este folosit la distrugerea a ceea ce eu numesc „distincţii-cheie", care-i permit civilizaţiei să funcţioneze, şi pe care şi le asumă ştiinţa? Haideţi să examinăm pe rând trei dintre aceste distincţii: cea dintre delincvent şi cel care respectă legea; cea dintre nebun şi cel întreg la minte şi cea dintre omul civilizat şi cel sălbatic. Toate acestea sunt zone în care ştiinţa adevărată a trebuit să depună mari eforturi pentru a evolua într-un fel permanent satisfăcător din ceea ce s-ar putea numi presupunerile universale ale bunului-simţ. În cazul delictului, toate societăţile civilizate au presupus că există un delincvent şi l-au pedepsit, chiar dacă criteriile pentru identificarea lui au fost diferite. Criminologia clasică, expusă complet pentru prima oară în Despre *infracţiuni şi pedepse* a lui Cesare Beccaria (1804), este o ramură a teoriei contractului social care îşi are originea în Hobbes şi Locke, actualizat pe baza principiilor utilitarismului din secolul XVIII. Ea presupune că actuala diviziune a proprietăţii are o confirmare morală şi că orice comportament care încalcă legea după stabilirea contractului este iraţional sau patologic. Societatea are datoria să

recompenseze activitatea utilă şi să pedepsească activitatea vătămătoare; prin urmare, are dreptul şi obligaţia să-l pedepsească pe cel care încalcă legea. Criminologia clasică este atacată de sociologii marxişti pe motivul că întrupează noţiunea burgheză de utilitate, care nu a făcut altceva decât să înlocuiască o falsă teorie a proprietăţii, standardul feudal sau aristocratic conform căruia drepturile decurg din naştere, cu alta, presupunerea clasei de mijloc că drepturile decurg din capacitatea de a câştiga bani.

De fapt, adevărata obiecţie la criminologia clasică este faptul că întruchipa o scară exactă a pedepselor pentru fapte egale fără referire la individ sau la circumstanţele faptelor. Această inadecvare fundamentală a apărut din faptul că nu putea defini cu precizie ce anume era un delincvent, sau de ce s-a comportat în acel fel. Iar încercările de a lărgi teoria clasică pentru a elimina această obiecţie au eşuat. Astfel, Cesare Lombroso, acţionând pe baza unei aluzii greşit înţelese pe care o face Darwin în *Descendenţa omului şi selecţia sexuală* (1871), a venit cu ideea unui om atavic, un arhetip sau caracteristică a delincventului, pe care a prezentat-o în *L'Uomo Delinquente* (1876), după ce a examinat craniul faimosului tâlhar Vihella. Lombroso a afirmat că omul atavic poate fi recunoscut după „stigmate fizice" – dantură anormală, asimetria feţei, număr anormal de sfârcuri sau de degete la picioare sau la mâini, urechi mari, defecte ale ochilor, caracteristici sexuale inversate şi adăugiri artificiale, cum sunt tatuajele. Investigând caracteristicile anatomice ale unor anarhişti, a descoperit că 31% din Paris, 40% din Chicago şi 34% din Torino aveau stigmate; însă membrii altor mişcări extremiste aveau, în medie, doar 12%. Mai târziu, Lombroso a trebuit să-şi modifice teoria pentru a include alte grupuri, ca epilepticii, nebunii şi delincvenţii ocazionali care aveau doar urme de atavism şi degenerescenţă: şi, cu timpul, întreaga idee a fost abandonată, fiind lipsită de o bază ştiinţifică. Printre încercările mai moderne de a descoperi o bază fizică pentru explicarea delincvenţei şi delincventului se numără investigarea formei corpului şi aşa-zisa teorie a cromozomilor XYY, bazată pe faptul aparent că acel „Y" în plus (bărbatul „normal" are XX, iar femeia „normală" are XY) este legat clar de o înălţime mai mare şi de tendinţe psihopate. Însă toate aceste teorii sunt nefinisate şi expuse la diferite obiecţii.

Prin urmare, criminologia a tins să rămână în domeniul

ştiinţelor sociale sau al ştiinţelor fizice imature. Forma ei predominantă, cunoscută ca „pozitivism radical", operează pe baza unor „presupuneri de bun-simţ", cum ar fi aceea că există un delincvent, că există un consens moral şi că delictul se produce atunci când un delincvent încalcă acel consens. Însă este foarte critică în privinţa felului în care e tratată această situaţie. Astfel, respinge presupunerea că delictul este o activitate extrem de caracteristică tinereţii, bărbaţilor şi clasei muncitoare; acuză poliţia şi justiţia că folosesc criterii neştiinţifice pentru operarea sistemului şi cere insistent reforme pentru a asigura o funcţionare mai eficientă şi mai ştiinţifică a controlului, în concordanţă cu interesele obiective ale tuturor celor implicaţi. Susţine că nu toate actele definite ca delicte sunt antisociale, şi că nu toate actele antisociale sunt definite ca delicte. Prin urmare, se preocupă în primul rând de funcţionarea şi aplicarea controlului social, şi de definirea consensului moral – aşadar, studiază „normele de conduită14, nu delictele aşa cum sunt ele definite prin lege. Mai presus de toate, acceptă distincţia dintre marea masă a oamenilor normali, care creează consensul moral, şi o minoritate de devianţi care există la marginea societăţii şi care o provoacă.

Pozitivismul este cel mai apropiat, până acum, de o adevărată ştiinţă a criminologiei. Hans Eysenck, probabil cel mai impunător dintre pozitivişti, îşi rezumă astfel poziţia:

Delincvenţa este, evident, o trăsătură continuă de acelaşi tip ca inteligenţa, sau înălţimea, sau greutatea. Putem spune în mod artificial că orice persoană este sau nu este delincventă, dar ar fi atât de grosolan de supersimplificat, încât ar fi neadevărat. Delincvenţii se deosebesc între ei, de la cei care păcătuiesc o dată şi atât până la cei care-şi petrec cea mai mare parte a vieţii în închisoare. Este limpede că cei din urmă au mult mai multă „delincvenţă" în alcătuirea lor decât cei dintâi. Tot aşa, oameni care nu sunt condamnaţi pentru delicte au comis delicte pentru care n-au fost prinşi ori, dacă au fost prinşi, poate că tribunalul s-a arătat îngăduitor. Alţii nu s-au lăsat deloc pradă ispitei. Prin urmare, din punct de vedere raţional, nu putem considera delincvenţii complet diferiţi de restul populaţiei. Ei pur şi simplu reprezintă extremitatea unei distribuţii continue, aşa cum o persoană cu probleme mentale reprezintă extremitatea unei distribuţii continue de inteligenţă, care merge în sus, prin valoarea medie, până la IQ-ul foarte înalt al studentului sau chiar al geniului (*Crime and Personality*).

Prin urmare, aici abordarea ştiinţifică este cel mai aproape de viziunea tradiţională, până la termenii folosiţi: „păcătuiesc11, „s-au lăsat pradă ispitei11 şi aşa mai departe. Eysenck adaugă că, din cauza tehnologiei moderne, societatea îşi îndeseşte ţesătura şi că, prin urmare, problema delictelor devine mai acută şi este mai mare nevoie de soluţii ştiinţifice radicale. În textul din *New Society* („The Technology of Consent", iunie 1969) întreabă:

[…] cum putem să realizăm un consens social care să-i facă pe oameni să se comporte într-un mod adaptat social, respectând legea, care să nu ducă la o sfâşiere a ţesăturii complicate a vieţii sociale? Este limpede că nu reuşim să facem acest lucru; numărul din ce în ce mai mare de greve neoficiale, statisticile mereu crescătoare ale delictelor de tot soiul, alienarea generală despre care au vorbit atâţia scriitori sunt martorii grăitori ai acestei afirmaţii. Psihologul ar răspunde că ceea ce este clar că ne trebuie e o tehnologie a consensului, adică o metodă general aplicabilă de a le inculca cetăţenilor obiceiuri potrivite ale comportamentului socializat […].

Eysenck crede că tehnologia necesară pentru a realiza acest consens este deja în curs de elaborare, prin ştiinţa pavloviană şi tehnici behavioriste; şi susţine că, întrucât metodele există şi necesitatea este recunoscută, ele vor fi folosite în cele din urmă. Probabilitatea ca viziunea lui să fie corectă este mare, deoarece în acest moment ştiinţa adevărată nu numai că nu are altă soluţie la problema delictului, dar nu are nici măcar o altă linie de investigare promiţătoare.

Acesta este punctul în care falşii oameni de ştiinţă intervin şi pretind că o soluţie este dizolvarea problemei. Ei neagă existenţa delictului obiectiv şi resping distincţia dintre delincvent şi membrul normal al societăţii. De fapt, îi mâhneşte grozav faptul că Marx pur şi simplu n-a fost interesat de delict ca atare, cu toate că o parte din *Ideologia germană* se ocupă de drepturi, delicte şi pedepse. Engels considera că delincvenţa pe care a văzut-o în Manchester era o formă de demoralizare provocată de oprimarea capitalistă. Marx, în măsura în care şi-a dat osteneala să analizeze delictul, a avut o viziune demodată, pe care a înveşmântat-o în stilul său inimitabil. Delincvenţa era concentrată în lumpenproletariat, printre lucrătorii neproductivi şi, prin urmare, neorganizaţi. Ei erau de două ori paraziţi, căci nu numai că nu contribuiau la producerea de bunuri, dar trăiau pe

socoteala bunurilor produse în întregime de lucrătorii productivi. Prin urmare, Marx nu a avut de înfruntat, ca Lenin, întrebarea stânjenitoare De ce lucrătorii continuă să se poarte rău chiar şi în condiţiile necapitaliste?", întrucât în viziunea sa delincvenţii nu erau lucrători adevăraţi. Aşadar, lui William Bonger (1876 – 1940), singurul criminolog marxist remarcabil, i-a revenit sarcina de a se sluji de aluzia făcută de Engels ca să susţină, în *Crimi—nality and Economic Conditions*, că „gândurile delincvente izvorăsc dintr-o lipsă de „pregătire morală", care îi este refuzată proletariatului într-o societate capitalistă industrializată. Prin urmare, capitalismul provoacă delictul. El a creat „egoism în detrimentul altruismului", iar delictul este pur şi simplu încurajat într-un mediu egocentric.

Aşadar, aceste abordări marxiste nu resping distincţia dintre delincvent şi nondelincvent; nu fac decât să ofere o explicaţie economică a existenţei delincventului. Primii sociologi au fost cei care au început să distrugă conceptul însuşi al delincvenţei. Emile Durkheim cita cazul lui Socrate pentru a „dovedi" că delincventul de ieri este adesea filosoful de azi. El a susţinut că delictul persistă tocmai pentru că este lucrarea oamenilor cu idei definite ca nelegitime în conştiinţa colectiva. Prin urmare, o rată ridicată a delincvenţei este un semn că sistemul şi ideile controlului social sunt perimate. „Delictul, susţine el în *Rules of Sociological Method*, „nu mai trebuie să fie privit ca un rău care trebuie suprimat cu orice preţ. Nu e cazul să ne felicităm singuri atunci când rata delincvenţei scade vizibil sub nivelul mediu, deoarece putem fi siguri că acest progres aparent este asociat cu o anumită perturbare socială.

Din această primă „intuiţie", cum am putea să-i zicem, a răsărit prima „sociologie a delictului" modernă, aşa-numita „Şcoală de la Chicago", care a analizat delictul ca pe un produs al „ecologiei sociale", sau ca parte a mediului. O comunitate, scria Robert Ezra Park în 1936, are „ceva din caracterul unei unităţi organice. Are o structură mai mult sau mai puţin definita şi o istorie a vieţii în care pot fi observate fazele juvenilă, adultă şi senilă". Delictul nu este ceva anormal, ci o parte normală a ecologiei şi a istoriei vieţii. Această primă „explicaţie" a delictului ca parte necesară a progresului social a fost urmată de numeroase alte explicaţii, prea multe ca să le descriem, care se deosebesc nu numai prin amănunte importante, ci şi prin aspectele lor fundamentale. Astfel, există un „pluralism ecologic" instaurat de Edwin

H. Sutherland şi Donald R. Cressey în *Principles of Criminology*. Un om „devine delincvent din cauza unui exces de definiţii favorabile încălcării legii faţă de definiţiile nefavorabile încălcării legii". Aceste definiţii sunt învăţate într-un proces normal de învăţare. Prin urmare, delictul nu este un produs al lipsei de educaţie socială, aşa cum susţine Eysenck, ci este dobândit în acelaşi fel cu comportamentul nondelincvent. Se învaţă în grupuri. Prin urmare, psihologia individuală nu este o cauză a delictului.

Există apoi o serie de şcoli, asociate cu americanii H.S. Becker şi Edwin Lemerţ, cunoscuţi ca teoreticieni ai controlului social, teoreticieni ai reacţiei sociale, teoreticieni tranzacţionişti sau etichetatori. Lemerţ susţine că, de fapt, controlul social creează devianţă, care nu are o existenţă obiectivă. După cum spune Becker: „Actul injectării heroinei într-o venă nu este inerent deviant. Dacă o asistentă medicală îi dă unui pacient droguri conform prescripţiei medicului, este un lucru întru totul corect. Devine deviant doar atunci când este efectuat într-un fel care nu e definit public drept corect. Caracterul deviant al actului rezidă în felul în care este definit în mintea publicului" (*Sociological Work*). Desigur, această formulare ignoră realităţile din spatele celor două acte; dacă înlocuim „injectarea" cu „amputarea unui membru", realităţile nu mai pot fi ignorate. Aproape întotdeauna o asemenea pseudoştiinţă poate fi dată în vileag prin respingerea analogiilor pe care le preferă şi folosirea altor analogii. Sociologiile delictului care neagă existenţa lui intrinsecă se disting invariabil printr-o logică sfărâmicioasă; de asemenea, sunt inerent instabile, aşa cum arată osmoza constantă şi o oscilare alarmantă între încredere şi perplexitate.

De exemplu, unul dintre maeştrii acestei şcoli, David Mazda, afirmă: „Procesul prin care cineva devine deviant nu are prea mult sens dacă nu se cunoaşte viaţa interioară filosofică a subiectului, căci el investeşte cu înţeles evenimentele şi obiectele care îl asaltează" (*Becoming Deviant*). Delincventul „nu reprezintă o opoziţie radicală faţă de societatea care respectă legea, ci mai degrabă un soi de eşec dezolat, fiind cel mai adesea în propriii ochi cineva împotriva căruia s-a săvârşit un păcat, nu cel care păcătuieşte"; delincventul nu este străin de societate, ci o reflectare sau o caricatură tulburătoare a ei. Pe de altă parte, Mazda, într-un interviu despre această carte pe care l-a dat publicaţiei *Issues în Criminology* în iarna anului 1971, recunoaşte:

Cred că *Delinquency and Drift* este un talmeş-balmeş de concepţii conservatoare, liberale şi radicale. Capitolele au diverse implicaţii filosofice şi politice. Cred că *Becoming Deviant* este destul de liberală şi radicală, poate că şi un pic conservatoare; dar, zic eu, mai coerentă decât *Delinquency and Drift*. Aşadar, viziunea despre societate pe care am avut-o, în caz că am avut vreuna, în *acele* cărţi [...] ce mama naibii *a fost* în capul meu când am scris acele cărţi? De fapt, concepţia mea despre societate este mult mai evidentă în „Poverty and Disrepute" şi într-un eseu despre sărăcie la care lucrez acum. Nu sunt sigur că am o concepţie despre societate.

r *

Tonul este aici mult mai apropiat de cel al unui scriitor creativ demoralizat care discută o lucrare de ficţiune decât de cel al unui om de ştiinţă care îşi trece în revistă rezultatele. Un astfel de teoretician de frunte nu putea să acţioneze decât într-o disciplină care nu are vreun control real asupra calităţii şi nici vreun acord larg în privinţa elementelor fundamentale – pe scurt, nici vorbă să fie o disciplină adevărată, ci, după o formulare a lui Medawar, o ştiinţă de salon, nu de laborator.

Adevăratul pericol al sociologiilor delictului este faptul că, deşi se ciorovăiesc la nivel de salon, acţionează în lumea reală; fac parte dintr-o pseudoştiinţă nu doar teoretică, ci şi aplicată. Ralf Dahrendorf, ca şi alţi susţinători ai „teoriei conflictului", susţine în lucrarea sa *Essay in the Theory of Society* că normele juridice sunt necesare pentru prevenirea dezintegrării colectivităţii în războaie individuale; pedepsele sunt necesare pentru a asigura respectarea normelor; conflictele sociale sunt inevitabile în societatea modernă; de fapt, sistemele juridice nu reflectă opinia publică şi consensul moral, şi nici nu izvorăsc din vreun calcul hedonist; ele sunt pur şi simplu sisteme arbitrare de control social, modelate de interesele cele mai puternice, oricare ar fi ele, dintr-un aâiumit moment. Prin urmare, rezultă că sociologii delictului nu simt obligaţia morală de a se identifica pe ei înşişi cu legea, nici măcar în principiu: dimpotrivă, ei susţin că obligaţia lor profesională ar putea fi sfidarea legii. Nils Christie, în articolul „Scandinavian criminology facing the 1970 s", publicat în *Scandinavian Studies în Criminology*, susţine:

Am arătat acum limpede că rolul nostru de criminologi nu este în primul rând să fim primiţi ca persoane folositoare care rezolvă

problemele, *ci ca persoane care creează probleme* […] situaţia noastră se aseamănă foarte mult cu cea a artiştilor plastici şi a scriitorilor. […] Alături de alţi lucrători culturali, probabil că va trebui să ducem o luptă permanentă ca să nu fim absorbiţi, îmblânziţi şi încărcaţi cu responsabilitate şi, prin aceasta, complet socializaţi în societate – aşa cum este ea.

Astfel, criminologia se alătură „deviantului" încercând să distrugă/schimbe societatea. De fapt, în Scandinavia asistenţii sociali formaţi în noua „ştiinţă" criminologică nu numai că s-au identificat cu ceea ce numesc ei „apărarea celor slabi", dar au încercat să se organizeze, formând KRUM, sindicatul puşcăriaşilor, care a reuşit în 1972 să coordoneze o grevă din închisori dincolo de trei graniţe naţionale. În cea mai cuprinzătoare analiză a acestor noi tendinţe, făcută de trei susţinători entuziaşti, Ian Taylor, Paul Walton şi Jock Young (*The New Criminology*: *for a social theory of deviance*), autorii afirmă:

[…] politizarea delictului şi a criminologiei [este] iminentă […]. O criminologie care nu este dedicată din punct de vedere normativ abolirii inegalităţilor din planul bogăţiei şi puterii, şi în special a inegalităţilor din planul proprietăţii şi al şanselor de viaţă, va cădea inevitabil în corecţionalism […]. Pentru noi, la fel ca pentru Marx şi pentru alţi noi criminologi, *devianţa* este normală – în sensul că oamenii sunt acum implicaţi în mod conştient (în închisoarea care este societatea contemporană şi în închisorile propriu-zise) în afirmarea diversităţii lor umane.

Prin urmare, în acest punct distincţia între delict şi legalitate este abolită deplin, iar delincventul este prezentat ca membru normal al societăţii – cu implicaţia suplimentară că indivizii care respectă legea sunt adevăraţii devianţi. Ameninţarea la adresa comportamentului civilizat presupusă de acest lucru poate fi înţeleasă atunci când ne dăm seama că aceşti „oameni de ştiinţă" consideră că felul în care Soljeniţîn prezintă Arhipelagul Gulag este o excelentă descriere a „controlului social" în acţiune – cu alte cuvinte, nu fac nicio deosebire între, să zicem, sistemele de drept penal din Anglia şi Statele Unite ale Americii, cu numărul lor infinit de dispozitive de protecţie a individului şi aderarea la principiul echităţii, dreptatea firească şi tratamentul egal, şi sistemul de teroare sovietic, care nu se bazează

deloc pe jurisprudenţă, ci pe forţă şi fraudă. Şi în termenii argumentaţiei lor *nu există* vreo deosebire: în această privinţă, încercarea lor de a dezorienta este completă.

Aceeaşi dorinţă de a deruta caracterizează încercările unor sociologi şi psihologi de a elimina, sau chiar de a inversa, distincţia dintre nebunie şi sănătatea mintală, cu complicaţia suplimentară că în acest domeniu linia de demarcaţie este în mod necesar ambiguă. Nebunia a fost dintotdeauna greu de definit; în cea mai mare parte a istoriei oamenii nu au putut decât cel mult s-o descrie, ori mai degrabă să identifice anumite semne fizice ale nebuniei. Când David s-a supărat pe Saul, s-a dus la Achiş filistinul, regele din Gât, şi s-a prefăcut că este nebun: „Şi s-a prefăcut nebun înaintea ochilor lui, făcând nebunii şi scriind pe uşi; mergea în mâini şi lăsa să-i curgă balele pe barbă. Atunci a zis Achiş robilor săi: «Nu vedeţi că-i un om nebun? La ce l-aţi adus la mine? N-am eu destui nebuni? De ce l-aţi adus şi pe acesta să se schimonosească înaintea mea? Nu cumva vreţi să intre în casă la mine?» 44 (Cartea întâi a Regilor 21, 13 – 15). Sau Volpone al lui Ben Jonson, când avocatul Voltore simulează nebunia, în actul V, strigă:

Fereşte-l, Doamne! Bietul om! Săriţi!
Nu răsuflaţi! Uitaţi-vă la el.
Cum scuipă ace, ochii i-a holbaţi la la un iepure mort, la prăvălie.
La gură face spume!**45**

Dar, cu toate că anumite semne au fost identificate în general cu nebunia „obişnuită44, toate societăţile premoderne au constatat că este greu să faci distincţie între nebuni, posedaţi, profeţi, „vorbitori în limbi44, extatici şi epileptici. Democrit a numit formele nebuniei benefice, sau divine, *enthusiasmos*; iar Socrate, în *Phaidros*, spune: „Or, adevărul e că, dintre bunuri, cele mai de preţ se nasc din nebunia cea dată nouă în dar de zei44**46**. Odată cu ascensiunea unei biserici creştine autoritare în societatea occidentală, ideea de nebunie divină a început să-şi piardă valoarea, şi a existat o tendinţă din ce în ce mai mare de a exercita constrângere asupra tuturor persoanelor care păreau să aibă tulburări.

---

[45] Ben Jonson, Volpone sau Vulpea, trad. rom. de Mihnea Gheor- ghiu, Biblioteca pentru toţi, ESPLA, 1955, p. 245 (n. ed.).

[46] Platon, Phaidros, trad. rom. de Gabriel Liiceanu, Editura Huma- nitas, Bucureşti, 2011, p. 70 (n. ed.).

Iată situaţia pe care a moştenit-o ştiinţa modernă; şi nu se poate spune că a făcut progrese spectaculoase în curăţarea acestui teritoriu. Societatea modernă are o poftă nerezonabilă de definiţii şi categorii ştiinţifice. Iar adevărul este că, deşi au fost discreditate, vechile categorii de nebunie nu au fost înlocuite cu formule acceptate. Nu putem să ne punem de acord în privinţa unei definiţii exacte a nebuniei, şi nici nu putem să definim fenomenele de masă, epidemiile psihice, psihozele colective, iluziile în masă şi altele de acest fel: nu ştim nici măcar dacă tulburările individuale şi colective sunt înrudite. Tot ce putem face este să creăm o serie de terapii care funcţionează din ce în ce mai bine în cazul anumitor tipuri de tulburări. Acesta este un exemplu de ştiinţă care progresează empiric, fără o teorie universală.

Dar, desigur, lipsa unei teorii mulţumitoare este o invitaţie permanentă pentru falsul om de ştiinţă, iar nebunia a devenit arena tragică prin care se perindă explicaţii şubrede sau mituri. Din anii ’20, specialiştii în ştiinţele sociale au invadat subiectul, şi este remarcabil faptul că în primul număr din *Psychiatry*, din 1938, exista articolul „Mental Hygiene and Class Structure”, în care se afirma că lucrările tradiţionale despre nebunie „îşi ascund adeziunea în spatele unei faţade ştiinţifice, însă premisele etice se dezvăluie pretutindeni, provocând parţial o orbire faţă de faptele relevante din punct de vedere ştiinţific”. Specialiştii în ştiinţele sociale au implicat în analizarea sănătăţii mintale clasa, mediul, cultura şi alţi factori nepsihologici, iar tendinţa, ca şi în cazul delictului, era de a estompa distincţia dintre normal şi anormal. Astfel, J.W. Eaton şi R.J. Weil scriu în *Culture and Mental Diseases*: „Conceptul de sănătate mintală nu este ştiinţific, ci o judecată de valoare”.

Firește, aceasta este o afirmaţie discutabilă. Mult mai periculoase sunt teoriile activiste şi antiraţionale propagate în ultimii ani şi răspândite pe scară largă în rândurile tinerilor asistenţi sociali şi ale specialiştilor în ştiinţele sociale de către cărţi care s-au vândut ca pâinea caldă. Una dintre ele este *Folie et deraison*[47] a lui Michel Foucault, tradusă [în engleză] sub titlul *Madness and Civilisation*.

---

[47] Vezi şi Michel Foucault, Istoria nebuniei în epoca clasică, trad. rom. de Mircea Vasilescu, Editura Flumanitas, Bucureşti, 1996 (n. ed).

Această lucrare este organizată în stilul în vogă al lui Fernand Braudel, istoricul francez „total44, şi tratează discursiv tema vechilor „lazarete41 şi a originilor ospiciilor. Pedigriul intelectual al lui Foucault, aşa cum recunoaşte el însuşi, este centrat pe Nietzsche şi marchizul de Sade, iar argumentaţia sa reprezintă o întoarcere la vechea teză că dezechilibrul poate fi o formă de geniu sau de divinitate. De fapt, Foucault susţine că nebunia nu este o boală, ci o formă de cunoaştere. Într-o prezentare istorică a atitudinilor faţă de nebunie, afirmă că odinioară eram capabili să vorbim cu nebunii şi să-i ascultăm; apoi culturile dominante din secolele XVII şi XVIII, bazate pe ştiinţa burgheză şi supremaţia raţiunii, şi-au pierdut capacitatea de a înţelege cunoştinţele nebunilor, şi dialogul a fost înlocuit de tăcere. Prin urmare, începând cu Epoca Raţiunii, nebunii au fost alungaţi din societate şi închişi, aşa cum făcuse Evul Mediu cu leproşii. Apoi, în secolul XIX, în nebunie a fost injectată ideea de vinovăţie, reducând-o la statutul de simplă boală, adesea incurabilă, iar ospiciile au devenit locuri de pedeapsă. Prin urmare, principala aserţiune a lui Foucault este că raţiunea nu are privilegii obiective în comparaţie cu lipsa raţiunii.

Desigur, o astfel de carte nu este o lucrare ştiinţifică, ci o serie de afirmaţii nedovedite şi, de fapt, imposibil de dovedit. Însă are fascinaţia mitului explicativ „bun la toate44, iar primejdia reală apare atunci când el începe să-i influenţeze pe cei care se ocupă în realitate de persoanele bolnave mintal. Psihiatria culturală, aproape prin definiţie, respinge ideea unei cauze organice a anormalităţii mintale. Omul de ştiinţă adevărat, aşa cum arată Sir Peter Medawar, vrea ca explicaţia organică să fie cea corectă, deoarece atunci există posibilitatea vindecării. *Madness and Civilisation* a pătruns în lumea anglofonă cu o introducere scrisă de dr. David Cooper, în care spune: „Semnificaţia reală [a acestei cărţi] constă tocmai în groaza pe care s-ar putea să o stârnească în câţiva – semnificativ de puţini – dintre noi44. Şi tocmai dr. Cooper a creat, în cadrul

Spitalului Shenley, ceea ce numea el un „antispital”, într-o vilă în care au fost găzduiţi circa douăzeci de bărbaţi schizofrenici tineri. În această vilă, după spusele unui prieten al lui Cooper, R.D. Laing, s-a dezvoltat o „subcultură”; şi, „întrucât deosebirea dintre rolurile de membru al personalului şi cel de pacient s-a estompat, Vila 21 a devenit mai degrabă o familie, fără «personalul» care să-i pună pe

pacienţi să se culce, să-i trezească, să le dea medicamente etc. Nu mai era limpede cine «tratează» – dacă putem vorbi de un tratament – pe cine şi pentru ce anume, întrucât nu se mai putea spune, şi nici nu mai avea importanţă, cine e sănătos şi cine e nebun".

Laing însuşi este de departe cel mai celebru şi influent din acest grup de psihiatri-scriitori, în primul rând datorită faptului că e şi poet şi are din belşug imaginaţia necesară făuririi unor mituri care să aibă succes. El susţine că există o paralelă clară între aşa-zisa nebunie şi aşa-zisul delict, dat fiind că, după părerea sa, tratamentul este cel care transformă o situaţie neobişnuită în nebunie, tot aşa cum legea îl transformă pe deviant în delincvent. În *The Politics of the Family and Other Essays* scrie:

Dacă A şi B sunt incongruenţi este chemată poliţia minţii (psihiatrii). Este diagnosticat un delict (boală). Se operează o arestare şi pacientul e luat în custodie (spitalizare). Urmează interogatorii şi investigaţii. Trebuie să se obţină o mărturisire (pacientul recunoaşte că este bolnav, arată ce se petrece în interiorul său). Oricum ar fi, este condamnat. Se dă sentinţa (se recomandă terapie). El îşi execută sentinţa, este eliberat şi pe viitor se supune legilor. Unele persoane sunt refractare la aceste metode, şi pentru ele previziunile sunt rele. Psihiatrul, care este specialist în aceste chestiuni, poate să-şi dea seama că se va ivi unul dintre aceste cazuri refractare.

Prin urmare, Laing consideră că „psihiatria oficială" (adică psihiatria care are un fel de bază ştiinţifică) este duşmana „nebunului"; protestează împotriva „vocabularului denigrator" folosit de ea. Cei definiţi ca sănătoşi mintal, scrie el în *The Divided Seif*: *a study of sanity and madness*, s-ar putea foarte bine să fie „radical nesănătoşi" şi „periculoşi", în vreme ce „minţile fisurate ale schizofrenicilor ar putea să *lase* să intre o lumină care nu pătrunde în minţile intacte ale multor oameni sănătoşi, care au mintea închisă". Comportamentul „nebunesc" al unui pacient reflectă adesea situaţia sa faţă de psihiatru: „Sunt convins că o mulţime de «vindecări» ale psihoticilor constau în faptul că pacientul a hotărât iarăşi, dintr-un motiv oarecare, să *se joace de-a omul sănătos*". În încheierea cărţii scrie despre Julie, o psihotică activă, că „avea ceva de mare valoare profund pierdut sau îngropat în ea, încă nedescoperit de ea însăşi ori de altcineva".

În *The Politics of the Family*, Laing îşi generalizează atacul împotriva psihiatrului-poliţist într-o analiză distructivă a tuturor

elementelor ordonate şi creatoare de legi din civilizaţie, pe care o consideră izvorâtă din unitatea familială, care începe educarea represivă de la cea mai fragedă vârstă. El susţine că mulţi adulţi sunt de fapt într-o transă hipnotică indusă în pruncie. „Încercările de a ne trezi înainte să ne vină vremea sunt pedepsite, în special de către cei care ne iubesc cel mai mult". Aşadar: „Dacă cineva dintr-o familie începe să-şi dea seama că este umbra unei marionete, ar face bine să aleagă cât se poate de bine persoana căreia îi împărtăşeşte această informaţie". Dacă unii chiar se deşteaptă (adică devin „nebuni"), psihiatrul-poliţist este chemat de către rudele cele iubitoare; el „îi tratează pentru că s-au deşteptat şi îi umple cu medicamente ca să adoarmă la loc (în mod din ce în ce mai eficient, căci acest domeniu al tehnologiei îşi ascute armele) şi ajută la scoaterea lor din minţi". Laing susţine că ne creăm un întreg sistem de minciuni şi de mecanisme de apărare încă de la începutul vieţii, pentru a ne adapta din punct de vedere social. Facem un „holocaust al experienţei noastre, pe altarul conformismului", ca urmare ne golim, încercăm să umplem vidul cu realizări materiale, ne fisurăm şi apoi apelăm la psihiatrie. Aşadar, eseul este un atac împotriva regulilor şi valorilor, precum şi a conceptelor ca „bun", „rău" şi aşa mai departe. Nimic de spus, s-a dovedit atrăgător pentru orice tânăr care are un dinte împotriva societăţii. „Explicaţiile" creatoare de mituri sunt ingenioase şi, ca de obicei în cazul acestor teorii pseudoştiinţifice, dăm peste un mecanism de siguranţă viclean, care respinge ca prin farmec criticile şi îi dă sistemului o închidere intelectuală completă. În cazul lui Laing este cuprins în propoziţia: „Există reguli împotriva vederii regulilor şi, prin urmare, împotriva vederii tuturor problemelor care apar din respectarea sau încălcarea lor". Aşadar, el nu trebuie să demonstreze că există un complot complicat al societăţii pentru distrugerea individului, pentru a-l face nebun pe cel sănătos la cap, pe nebun sănătos la cap etc., întrucât secretul în privinţa amănuntelor complotului este o parte crucială a complotului. Nu se poate dovedi existenţa regulilor pentru că una dintre reguli este că nu ştii care sunt ele, şi nici nu trebuie să ştii că există; ăsta-i şpilul – nu vedeţi? Tot succesul lui Laing se bazează pe faptul că a creat o teorie a conspiraţiei aţâţătoare, nu despre politică, ci despre viaţa însăşi.

Dar politica, aşa cum este de aşteptat, se amestecă şi ea în cele din urmă. Laing refuză să definească schizofrenia altfel decât

tautologic: „Schizofrenia este numele unei stări pe care majoritatea psihiatrilor o atribuie pacienţilor pe care îi numesc schizofrenici". (în treacăt fie zis, fraza este în italice; gustul pentru accentuarea prin intermediul italicelor este o caracteristică a lui Laing, ca şi a celor care scriu cu cerneală violetă şi verde[48]. Însă el continuă aşa:

Conceptul de schizofrenie este o cămaşă de forţă care îi imobilizează pe psihiatri şi pe pacienţi. [...] Toată civilizaţia noastră s-ar putea să fie o captivitate. Însă observaţiile de care s-au folosit psihiatrii şi psihologii ca să creeze tabloul predominant al schizofreniei au fost făcute aproape în întregime pe oameni aflaţi în captivitate dublă sau chiar triplă. [...] Marx a spus: în toate circumstanţele un negru are pielea neagră, dar numai în anumite circumstanţe socioeconomice este sclav. În toate circumstanţele un om se poate împotmoli, se poate pierde, şi trebuie să se întoarcă şi să meargă mult înapoi ca să se regăsească. Numai în anumite circumstanţe socioeconomice va suferi de schizofrenie.

Ei, asta-i bună! Aici Laing îşi dezvăluie goliciunea intelectului încercând să împuşte doi iepuri dintr-un foc. Nu numai că nebunia nu există, dar este provocată de capitalism! Şi totuşi, lucru destul de ciudat, şi un fapt real grav, doar în „condiţiile socio-economice" cu totul diferite ale Uniunii Sovietice cei sănătoşi la cap sunt cu adevărat închişi în case de nebuni.

Atacul împotriva sistemului moralei, prin distrugerea conceptului de delict, şi împotriva raţiunii, prin eliminarea deosebirilor dintre sănătatea mintală şi nebunie, este strâns legat de devalorizarea deliberată a cunoaşterii dobândite, în special cea ştiinţifică, prin apologia proceselor de gândire şi a culturii ştiinţifice a sălbaticilor primitivi. Aici atacul asupra civilizaţiei este cel mai făţiş şi mai îndrăzneţ, deoarece scopul este să i se nege pretenţia la statutul privilegiat şi să se arate, într-adevăr, că nu există o „cultură înaltă". Tragedia acestui tip de agresiune este faptul că poate să se sprijine pe lucrările unor antropologi distinşi, ca, de exemplu, Mary Douglas, profesor de antropologie socială la University College, Londra. Excelentul ei studiu, *Purity and Danger*: *An Analysis of the Concepts of*

---

[48] Green-ink brigade - termen colectiv pentru cei care le trimit personalităţilor publice scrisori insultătoare şi ameninţătoare (n. t.).

Pollution and Taboo, a fost folosit de relativişti şi de cei care seamănă confuzie ca muniţie pentru campania lor. Astfel, Robert Young, într-un eseu pe care l-am citat deja, susţine că lucrarea ei slujeşte la subminarea conceptelor occidentale ale raţiunii, sau cel puţin la tratarea lor ca relative, pe acelaşi plan cu conceptele iraţionale din alte societăţi: „Începând cu studiul despre poluare şi tabu, în *Purity and Danger*, ea a aplicat cu din ce în ce mai multă cutezanţă şi imaginaţie abordarea antropologică la cosmologiiie economică, tehnologică şi ştiinţifică din propria cultură44; a sugerat, spune Young, „oricât de puţin şi-ar dori ea să declanşeze o gândire radicală în plan politic44, modalităţi de eliberare a analizei ideologice de restricţiile care au ţinut-o departe de domeniul ştiinţelor naturale.

Pentru relativişti este de o importanţă evidentă să reuşească să-şi însuşească munca unei persoane cu statutul profesoarei Douglas, întrucât acei antropologi care sunt dedicaţi din punct de vedere emoţional şi intelectual liniei lor de argumentare nu au, per total, prea mare pondere – în orice caz, nu în ramura predominant anglo-saxonă a ştiinţei. De departe cel mai important dintre ei este belgianul Claude Lévi-Strauss, profesor de antropologie socială la Collège de France şi autor al bestsellerului internaţional *Gândirea sălbatică*, tradus în limba engleză sub titlul *The Savage Mind*. Lévi-Strauss are formaţie de avocat şi de filosof şi a ajuns la antropologie ceva mai târziu, prin intermediul sociologiei. Pedigriul lui mental nu este impresionant, de vreme ce afirmă că geologia, psihanaliza şi marxismul sunt „cele trei amante44 ale sale; şi, aşa cum arată Edmund Leach într-o analiză scurtă şi pătrunzătoare a lucrărilor lui, Lévi-Strauss nu pare să fi făcut foarte multă muncă de teren, iar ceea ce a făcut este „doar de calitate mediocră44. După cum spune în autobiografia sa, *Tropice triste*, a făcut vizite scurte în zonele din adâncul Braziliei, în perioada 1934 – 1937, dar nu a acumulat decât trei luni de muncă de teren; şi a fost în partea centrală a Braziliei în 1938 – 1939, dar se pare că s-a aflat permanent în mişcare, cu puţine ocazii să lucreze într-un loc. Leach comentează: „O studiere atentă a cărţii *Tropice triste* arată că, pe tot parcursul călătoriilor sale prin Brazilia, Lévi-Strauss n-a reuşit niciodată să stea într-un loc mai mult de câteva săptămâni la rând, şi că nu a fost niciodată în stare să converseze uşor cu vreunul dintre informatorii săi băştinaşi în limba lor44. A mai fost şi o călătorie scurtă în Bangladesh, în 1950. Dar, dacă munca de teren este neînsemnată, volumul

publicaţiilor sale este prodigios şi, aşa cum spune Leach, e limpede că îşi datorează avansarea publicaţiilor, nu activităţii academice.

Lévi-Strauss scrie încâlcit şi nu este uşor să faci un rezumat al argumentaţiei sale fundamentale, ba chiar s-o înţelegi, pe alocuri. Însă scopul său principal pare să fie discreditarea concepţiei dominante că miturile sălbaticilor sunt absurdităţi primitive care reprezintă o fază rudimentară în dezvoltarea gândirii ştiinţifice. Dimpotrivă, el susţine că miturile au sens: magia şi ştiinţa nu trebuie să fie puse în opoziţie, ci privite ca două moduri paralele de a dobândi cunoaştere, sau „două nivele strategice la care natura se lasă atacată de către cunoaşterea ştiinţifică14. **49** Amândouă „sunt la fel de valabile14. El „demonstrează44 această afirmaţie arătând că Omul Neolitic era „moştenitorul unei lungi tradiţii ştiinţifice44, deoarece a descoperit, printr-un proces ştiinţific de raţionare, toate artele fundamentale, olăritul, ţesutul, agricultura, domesticirea animalelor, topirea metalelor etc. Şi atunci de ce a fost o perioadă de stagnare de câteva mii de ani între revoluţia din neolitic şi gândirea ştiinţifică modernă? în capitolul 1 am dat răspunsul istoricului: constrângeri sociale şi politice, care apar din lipsa libertăţii. Lévi-Strauss gândeşte altfel: „Paradoxul nu admite decât o singură soluţie: aceea că există două moduri distincte de gândire ştiinţifică44. Ştiinţa originală este foarte apropiată de intuiţia sensibilă. Gândirea sălbatică este o ştiinţă de tipul „descurcă-te singur44, pe care o caracterizează prin termenul francez intraductibil *bricolage*: „este important să nu faci greşeala de a gândi că [gândirea mitică şi ştiinţa] sunt două studii sau două faze ale evoluţiei cunoaşterii. Cele două căi sunt la fel de valabile. [...] Gândirea mitică [...] este totodată liberatoare, prin protestul pe care îl ridică contra non-sensului, cu care ştiinţa se resemnase iniţial să cadă la învoială44. El pune în opoziţie cunoaşterea concretă a sălbaticului cu cunoaşterea abstractă a oamenilor de ştiinţă occidentali. Apoi îl citează pe un indian canadian: „Ştim ce fac animalele [...] pentru că odinioară oamenii se căsătoreau cu ele şi au dobândit aceste cunoştinţe de la soţiile lor animale. Azi preoţii zic că mințim, dar ştim noi ce ştim. Albii au trăit puţin timp în acest ţinut şi nu ştiu mare lucru despre animale;

---

[49] Vezi aici şi în continuare Claude Levi-Strauss, Gândirea sălbatică, trad. rom. de I. Pecher, Editura Polirom, Iaşi, 2011, pp. 27,33,47,272 (n. ed).

noi, noi suntem aici de mii de ani şi este mult de atunci, de când animalele înseşi ne-au instruit11.

Lévi-Strauss susţine că sălbaticii sunt mai buni clasificatori, inspiraţi de o logică totemică ingenioasă care operează cu câteva dimensiuni, multe dintre ele simbolice. Au structuri intelectuale diferite şi fac conexiuni în moduri radical diferite. Sălbaticii, cu cât sunt mai izolaţi, cu atât au alternative mentale mai sofisticate la gândirea noastră; astfel, aborigenii australieni au un gust rafinat al erudiţiei şi speculaţiei; sunt *dandy* filosofici şi snobi intelectuali. În plus, colecţiile aparent dezlânate de credinţe şi datini caracteristice sălbaticilor nu sunt arbitrare; dimpotrivă, întregul sistem este bine închegat şi fiecare aspect al cunoaşterii şi societăţii lui – chiar dacă sunt studiate separat de etnologi şi modelate de ei în instituţii distincte – este o parte a structurii unificatoare. Astfel, aşa-numitul totemism este un aspect al clasificării. Lévi-Strauss îşi încununează argumentarea „arătând11 că teoria modernă a informării „va fi contribuit să legitimeze principiile şi să restabilească în drepturile sale gândirea sălbatică11, dat fiind că lucruri ca telecomunicaţiile, calculatoarele şi microscoapele electronice ne-au permis, cu o presupusă creştere a preciziei, să ajungem la concluzii despre natura lumii la care omul primitiv ajunsese deja.

Teoria trebuie să aibă în ea un sâmbure de adevăr, şi anume că societăţile care trăiesc în izolare statică de mii de ani s-ar putea să fi dobândit în mod empiric frânturi de adevăr pe care omul civilizat le obţine prin alte mijloace. Însă această idee, evidentă în sine, a fost remarcată cu multă vreme în urmă de Comte, când a spus că mintea „sălbatică11 este „spontană11. Argumentele lui Lévi-Strauss se potrivesc de minune cu critica pseudoştiinţifică a civilizaţiei şi cu devalorizarea instituţiilor ei, întrucât pare să-i acuze pe specialiştii în antropologie că maschează calităţile inteligenţei sălbatice, cam aşa cum poliţiştii sunt acuzaţi că ar crea delincvenţi şi psihiatria ştiinţifică ar transforma oamenii sănătoşi la cap în nebuni. Există, ca să folosim o expresie a lui Blake, o „înspăimântătoare simetrie11 în toate aceste încercări de a dezorienta omul civilizat. Contribuţia lui Lévi-Strauss este, într-un sens, cea esenţială: el nu produce un simplu mit, ci un mit despre mituri – ceea ce Medawar numeşte „metamitologie11. Însă argumentele lui au toate semnele, cu care suntem de acum jalnic de obişnuiţi, ale unei pseudoştiinţe. Întotdeauna scopul lui este să-şi

demonstreze teoria până-n pânzele albe. Prin urmare, aşa cum spune dr. Leach, este insuficient de critic cu materialele-sursă. Tot scormonind prin rezultatele publicate ale muncii de teren antropologice, pare mereu că nu izbuteşte să găsească exact ceea ce caută. Orice dovadă, oricât de îndoielnică, este acceptabilă câtă vreme se potriveşte cu aşteptările lui calculate pe bază logică. Dar ori de câte ori dovezile sunt împotriva teoriei, fie le ignoră, fie îşi adună toate puterile retorice ca să arate de ce sunt inaplicabile, irelevante sau false. El nu este un om de ştiinţă care examinează o ipoteză, ci, mai degrabă, un avocat care lucrează la un dosar – o relicvă a formaţiei lui iniţiale. Mai mult, la fel ca în cazul teoriilor altor falşi oameni de ştiinţă pe care le-am examinat, există o tendinţă irezistibilă de gigantism – cu alte cuvinte, expansiunea infinită a teoriei pentru a include orice, prin adăugiri şi analogie; aşa încât, după cum spune Leach, „în ultima vreme întregul sistem pare să se fi transformat într-o profeţie care se autoconfirmă şi care nu poate fi testată, deoarece, prin definiţie, nu-i poate fi dovedit caracterul fals11. Şi, firește, Lévi-Strauss are propriul dispozitiv de siguranţă pentru alungarea celor puşi pe critică. Acesta este pur lingvistic, în linia folosirii de către marxişti a expresiei „contradicţii interne11 pentru explicarea dovezilor care nu se potrivesc cu ipoteza lor. Lévi-Strauss include faptele stânjenitoare şi invalidante numindu-le „dimensiuni suplimentare11, ca, de exemplu: „Această remarcabilă inversare a unui sistem pe care am descoperit-o pe un teritoriu vast ce se întinde din Venezuela până în Paraguay nu contrazice interpretarea noastră, ci o îmbogăţeşte cu o dimensiune suplimentară11.

Îi putem lăsa acolo pe Lévi-Strauss şi pe tovarăşii săi în ale confuziei. Scopul lor este să distrugă certitudini, să infecteze cu îndoială corpusul de cunoştinţe civilizate dobândite şi, astfel, să disloce omul occidental, să-l ia dintre sistemele sale de apărare familiare, naturale, şi să-l aşeze, despuiat, pe o câmpie goală şi derutantă. Acest proces de dezorientare poate fi stopat, aşa cum am văzut, printr-o apărare atentă şi raţională a adevărului. Din nefericire, cei care seamănă confuzie au primit ajutorul unor aliaţi inconştienţi şi involuntari de pe tărâmurile imaginaţiei creative – şi aceasta din pricina unui defect inerent pe care îl are însuşi procesul civilizaţiei.

CAPITOLUL 16

„Noaptea necunoaşterii”.

Aşa cum am observat deja, principala caracteristică a civilizaţiei occidentale este dinamismul. O forţă irezistibilă – poate fi obsesia timpului inculcată de învăţătura etică – îmboldeşte la avansarea continuă. Omul occidental este o făptură care din fire e plină de neastâmpăr. În *Leviathan*, Hobbes a comparat existenţa din societatea noastră cu o probă de alergare. Fericirea este starea de spirit a celor care se află în fruntea plutonului. Însă cursa nu are linie de finiş; rostul vieţii este pur şi simplu să participi la ea: „Nu există o pace permanentă a minţii câtă vreme suntem pe pământ, căci viaţa însăşi nu e altceva decât mişcare şi nu poate fi niciodată lipsită de dorinţă sau de teamă, aşa cum nu poate fi lipsită de sens [...] Nu poate să existe mulţumire decât în acţiune14.

Acest dinamism explică de ce Occidentul a fost cel care a adus pe lume revoluţiile ştiinţifică şi industrială. Însă dinamismul este şi trăsătura de identificare a culturii imaginative occidentale, şi aici se află un obstacol foarte mare în calea civilizaţiei noastre. Dinamismul implantează în artistul occidental nevoia stringentă de perfecţionism şi îl sileşte să nu fie niciodată mulţumit de modurile sale de exprimare. Nu poate fi vorba vreodată în arta occidentală despre o stabilitate repetitivă, variaţii infinite ale unor tipare stabilite, care caracterizează cele mai multe dintre marile sisteme artistice din lume, în special din Asia. Aşadar, dinamismul occidental creează niveluri extraordinare de realizare. Dar dinamismul este şi o forţă distructivă, deoarece îl sileşte pe artist să renunţe la tiparele sale creatoare, ori să le zdrobească, la fel de repede pe cât le creează. El ţâşneşte tot timpul afară din limitele şi disciplinele artistice pe care şi le-a impus el însuşi la început, şi merge înainte, ca o maşinărie imposibil de controlat, într-un teritoriu necunoscut, adesea către un dezastru estetic. Nimic nu pare să fie în stare să controleze ori să frâneze (ca să nu mai vorbim de inversare) mastodontul cultural occidental, pe când înaintează inexorabil către viitor. În plus, viteza acestui mecanism monstruos creşte mereu. Când vorbim despre criza din cultura occidentală, exact asta vrem să spunem. Fireşte, artistul nu este, şi nici nu trebuie să fie, slujitorul fidel şi apărătorul unei ideologii sau al unui mod de viaţă, aşa cum susţin autorităţile sovietice (şi altele). Dar nici nu este aşezat în afara societăţii; activităţile sale, oricum ar fi ele motivate, pot să o întărească sau să o şubrezească. În ziua de azi se poate spune că abandonarea modalităţilor artistice create de-a lungul secolelor a contribuit tocmai

la acea dezorientare a omului pe care am examinat-o în capitolul precedent. Haideţi să analizăm felurile în care se produce această tragedie.

În capitolul 4 am văzut că artele vizuale au apărut în societăţile primitive ca formă a tehnologiei şi educaţiei; că înfăţişarea realistă a vieţii, şi mai ales a omului în raport cu mediul său, se leagă strâns de dezvoltarea altor tehnici civilizate şi poate chiar şi de conceptul de libertate umană; şi am văzut că, în cazul unei tehnici vizuale, stăpânirea spaţiului picturii, descoperirile-cheie pierdute la prăbuşirea lumii greco-romane au reapărut spre sfârşitul Evului Mediu ca parte a procesului tehnologic care pregătea lumea occidentală pentru „decolarea" ei economică şi industrială. Ideea unei prăpăstii între artă şi ştiinţă este relativ nouă, necunoscută de antici sau de renascentişti; şi, în plus, este o idee fundamental falsă: căci arta este o formă a cunoaşterii.

Artele vizuale fac parte din procesul prin care omul se orientează în lumea spaţiului. În Antichitate progresul artei în

direcţia imitaţiei perfecte, sau *mimesis*, era exact ca progresul tehnologiei pentru minţile moderne – adică modelul progresului ca atare. Pliniu a spus povestea sculpturii şi picturii ca o istorie a invenţiilor: pictorul Polygnotos a fost primul care a reprezentat oamenii cu gura deschisă şi cu dinţi; sculptorul Pythagoras a fost primul care a arătat în relief nervii şi venele; Nicias a fost primul care a pictat cu adevărat lumina şi umbra şi aşa mai departe. Biografiile pictorilor şi sculptorilor din Renaştere, scrise de Vasari, recurg esenţialmente la aceleaşi criterii. În plus, această concepţie despre istoria artei este corectă; cu toate că nu e singura care poate fi acceptată. Un pictor nu poate să picteze în mod realist dacă nu vede corect; iar vederea corectă se leagă de cunoaştere, care este dobândită şi cumulativă. Un artist primitiv „vede" atât de puţin pentru că nu cunoaşte mai mult. Imaginile recepţionate de ochi sunt reorganizate de creier în lumina experienţei şi a informaţiilor provenite din învăţătură. Scriitorii civilizaţi au ştiut dintotdeauna acest lucru. După cum spunea Pliniu, „Mintea este adevăratul instrument al vederii şi observaţiei, ochii acţionează ca un soi de vas, primind şi transmiţând partea vizibilă a conştiinţei1. Prin urmare, aşa cum a zis Constable, „actul vederii naturii este un lucru care trebuie să fie dobândit aproape în

aceeaşi măsură ca arta citirii hieroglifelor egiptene". Aceste intuiţii au fost confirmate de dovezile aduse de fotografiere şi de lucrările specialiştilor în psihologia vizuală modernă.

Dar chiar dacă avem acum un oarecare grad de cunoaştere ştiinţifică a felului în care sunt coordonate între ele ochiul şi creierul, nu înţelegem deloc psihologia artei, aşa cum admit cei care au încercat s-o descrie. Iată ce spune J.J. Gibson, cel mai mare dintre specialiştii în psihologia vizuală: „A învăţa să te ocupi de noile trăsături ale lumii, s-o explorezi, este un lucru pe care psihologii nu-l cunosc în prezent". D.O. Hebb, în *Organisation of Behaviour*, recunoaşte că „perceperea mărimii, luminii şi înălţimii sunetului ar trebui să fie trecute pe răboj deocamdată ca neexplicate de nicio teorie". De exemplu.

Ralph M. Evans, în *Introduction to Colour*, spune că încă nu există vreo explicaţie a „efectului de răspândire" a culorilor suprapuse şi a modului în care se produce ca proces vizual.

Prin urmare, omul de ştiinţă încă nu-l ajută pe artistul vizual să-şi rezolve problemele. Iar problemele artistului sunt reale. Ele răsar nu numai din dinamismul său instinctiv, ci şi din răspândirea şi asimilarea rapidă a descoperirilor sale. Prin urmare, după cum scrie E.H. Gombrich în *Art and Illusion*, de departe cel mai instructiv studiu asupra întregului subiect, invenţiile şi efectele reprezentării, realizări cu care se mândreau maeştrii dinainte, au devenit repede lucruri banale. „Mulţi amatori modeşti", spune el, „au ajuns să stăpânească trucuri care lui Giotto i-ar fi părut vrăjitorie curată [...] victoria şi vulgarizarea tehnicilor de reprezentare creează o problemă atât pentru istoric, cât şi pentru critic". Dar în primul rând o problemă pentru artist. Dacă vrea să-şi menţină existenţa separată ca specialist, cum trebuie să procedeze? Omul de ştiinţă trece senin mai departe, fericit că şi-a lăsat descoperirile anterioare în mâinile copiilor de grădiniţă, ştiind că există o infinitate de alte descoperiri care îi aşteaptă aptitudinile de specialist. Firească, şi artistului instinctul îi spune să meargă mai departe. Dar încotro? Problema a devenit acută pentru prima oară în secolul XIX, sau cel puţin atunci a fost recunoscută ca acută, odată cu aparenta epuizare a resurselor artei figurative. Oare pictura, să zicem, s-a confruntat atunci cu atrofierea, aşa cum unii oameni de ştiinţă cred că se confruntă fizica în zilele noastre?

În lipsa unei teorii adevărate, artiştii şi criticii lor au încercat să

rezolve dilema prin adoptarea a ceea ce s-a dovedit o teorie falsă, teoria „privirii inocente". Iată un exemplu bun, aşa cum arată Gombrich, de pseudoştiinţă care se dezvoltă din cauză că practicanţii ei au neglijat să-şi ia măsura de precauţie de a adopta „verificarea prin dovedirea caracterului fals". În secolul XVIII, episcopul Berkeley a creat o nouă teorie a viziunii, o dezvoltare extremă a intuiţiei familiare lui Pliniu şi altora. În concepţia lui Berkeley, care avea o teorie generală antimaterialistă despre natură, lumea aşa cum o vedem este în întregime o construcţie, clădită încet de fiecare dintre noi, pe parcursul unor ani de experimentare. Ochii noştri nu fac decât să primească stimulare la nivelul retinei; mintea noastră este cea care confecţionează din aceste senzaţii percepţia, imaginea noastră conştientă despre lume, bazată pe experienţă. Concepţia lui Berkeley, care, desigur, este adevărată până la un punct foarte limitat, a fost adoptată de toată lumea până la începutul secolului XIX; şi, peste ea, John Ruskin a impus o teorie a psihologiei estetice bazată pe o analiză a picturilor lui J.M.W. Turner. După părerea lui Ruskin, în *Modern Painters* (1843), progresul artei este esenţialmente triumful asupra prejudecăţilor tradiţiei. Cel care nu este artist, lipsit de pregătirea de specialitate a artistului, nu poate vedea natura aşa cum este ea cu adevărat din cauză că nu poate să descâlcească lucrurile pe care le vede cu adevărat dintre cele pe care doar le cunoaşte. Prin urmare, „adevărul naturii nu poate fi perceput de simţurile care nu au fost educate14. Educarea acestor simţuri implică ceea ce el numea „regăsirea privirii inocente11. Adevăratul pictor are privirea inocentă, pe care a învăţat s-o detaşeze din îngrămădeala de cunoştinţe. Lucrările din ultima perioadă a lui Turner au fost progresul suprem către adevărul vizual, deoarece el a descoperit treptat cum să se lepede de ceea ce doar cunoştea şi să picteze doar ceea ce vedea – peticele de culoare de pe pânzele sale din anii '30 şi '40 ai secolului XIX.

Teoria lui Ruskin, care a creat critica de artă modernă şi a pregătit terenul pentru impresionişti şi toate descoperirile ulterioare din pictură, fără îndoială că a salvat artistul ca membru al unei caste separate. Dar este oare adevărată? Nu numai că nu este, dar în ultimă instanţă e foarte distractivă. Gombrich spune că ea „a pus ultima încărcătură explozivă care avea să azvârle până în cer edificiul academic11. De fapt, a distrus mai mult decât edificiul academic; a demolat teoria, practica şi valorile artei umaniste. Căci din teoria lui

Ruskin decurge ideea ca artistul, şi numai el, prin darul său special şi privirea antrenată, are cheia adevăratei înfăţişări a lucrurilor. După ce s-a produs acest salt brusc înainte, mastodontul a ajuns rapid să nu mai poată fi oprit, şi a trecut cu tăvălugul şi peste Ruskin însuşi.

În realitate, „privirea inocentă11 este un mit. Aici, cel puţin, psihologia vizuală modernă poate să ajute la lămurirea lucrurilor. După părerea lui J.J. Gibson, retina ochiului nu reacţionează la stimuli luminoşi individuali, aşa cum credea Berkeley, ci la relaţiile – sau înclinaţiile – lor. Aşa încât în realitate nu putem suprima cunoaşterea conceptuală. Aşa cum au arătat experimentele de laborator, cunoaşterea influenţează de fapt felul în care vedem lucrurile şi ne face să ajustăm imaginile. Tiparele stimulilor de pe retină nu determină singure imaginea noastră despre lumea vizuală. Mesajele ei sunt modificate de ceea ce ştim despre forma „adevărată11 a obiectelor – sau, mai degrabă, despre forma caracteristică, adică acea formă care dă cele mai multe informaţii despre obiect. Oamenii primitivi, pentru care este importantă clasificarea clară, pictează de obicei un obiect în această formă – astfel, omul este înfăţişat din faţă, pentru a transmite maximum de informaţii despre el, indiferent de poziţia lui adevărată.

În general, mintea noastră lucrează pe baza informaţiilor date de retină într-o serie de aşteptări, presupuneri şi ipoteze. Aşa-numita iluzie optică nu este, într-un anumit sens, excepţională, ci normală; în psihologie, conceptul de iluzie este în sine iluzoriu, dat fiind că nicio experienţă nu copiază, de fapt, realitatea. Astfel, percepţia este ceva relativ; mintea şi cunoaşterea sunt la lucru tot timpul; nu există lucruri absolute, aşa încât nu poate fi vorba despre eliminarea cunoaşterii, pentru a ajunge la privirea neprihănită, inocentă. Nu există o astfel de privire. Şi ideea că ar trebui să vedem doar petice de culoare este absurdă. Rukin greşea crezând că există un păcat originar al vederii care a corupt felul în care vedem lucrurile, distrugând frumuseţea care ne-a fost dată şi pe care numai artistul ne-o poate da înapoi. De fapt, şi artiştii, şi ne-artiştii văd exact ceea ce trebuie să vadă. Din lucrările sale despre problemele din timpul războiului legate de învăţarea piloţilor din marină să aterizeze pe transportoare de avioane, J.J. Gibson a dobândit un respect profund pentru echipamentul vizual al profanilor: oameni, scrie el, „care sunt minunat echipaţi pentru verificare şi învăţare prin tatonări, trecând de la o ipoteză la alta până ce dau de una care să ne asigure supravieţuirea11. Câmpul vizual,

spune el, depinde de atitudine; este „produsul obişnuinţei cronice a oamenilor civilizaţi de a vedea lumea ca un tablou. […] Aşa încât, departe de a fi o bază, este un fel de *alternativă* la percepţia obişnuită11. Ceea ce face artistul, susţine Gombrich, este să profite de ambiguitatea vederii civilizate, încercând diferite „lecturi11 vizuale; învaţă să privească în mod critic şi îşi verifică percepţia prin pictarea unor interpretări alternative. Dar dacă acest proces de interpretare este desfăşurat pe baza teoriei adevărate, există nişte limite foarte reale ale libertăţii pictorului.

Din păcate, falsitatea teoriei „privirii inocente11 nu a fost dovedită decât după ce mastodontul artistic demolase întreaga structură a ideilor care stăteau la baza artei figurative sau iluzioniste. Timp de câteva mii de ani, tradiţiile artei figurative au acumulat o mulţime de simboluri şi convenţii, de la felul în care este pictată blana, perfecţionat de Dürer, până la un cod imens de complicat al expresiilor de pe feţe; în plus, aceste tradiţii au fost construite într-un contact permanent cu observatorul, astfel încât dialogul dintre pictor şi profan a fost neîntrerupt. Distrugerea artei figurative nu numai că a pus capăt dialogului, dar face ca reluarea lui să fie din ce în ce mai dificilă.

Viteza cu care s-au îndepărtat artele vizuale de iluzie şi de realitate, intrând într-o lume complet falsă a percepţiei imaginative, este un tribut adus intensităţii nevoii de dinamism a artiştilor occidentali şi avidităţii cu care au profitat de invitaţia lui Ruskin ca să cedeze în faţa ei. Au existat încercări de a modifica şi de a actualiza teoria iniţială a lui Ruskin, pentru a se adapta la această înaintare rapidă. Astfel. Rudolf Arnheim, în *Art and Visual Perception*, susţine că diferite perioade au avut diferite standarde ale asemănării cu realitatea şi că „încă o schimbare la nivelul realităţii artistice11 ar face în cele din urmă oamenii şi obiectele pictate de Picasso „să arate exact ca lucrurile pe care le reprezintă11. Însă această teorie nu are nicio bază ştiinţifică. Este subminată, şi nu în ultimul rând, de afirmaţia repetată a lui Picasso că nu vede lucrurile aşa cum le pictează; căci a fost un clovn, jucându-le feste proştilor. În plus, chiar dacă teoria ar fi adevărată, nu s-ar adapta la mişcarea vertiginoasă de îndepărtare de orice reprezentare. Chiar şi în 1921 Aldous Huxley, în romanul satiric *Chrome Yellow*, o pune pe gâsculiţa Mary Wimbush, pseudointelectuală, să comenteze despre cel mai în vogă pictor parizian, Tschuplitski: „Pe zi ce trece e mai abstract. Aproape că se

lepădase de a treia dimensiune când eram acolo, şi tocmai se gândea să se lepede de a doua. Aşa, zicea el, n-o să mai fie decât pânza goală. Asta-i concluzia logică. Abstracţia completă. S-a isprăvit cu pictura. El a isprăvit-o".

Ceea ce era satiră reuşită în 1921 a devenit un fapt lipsit de umor cu mult înainte ca Huxley să ajungă în mormânt. Astfel, ca să dăm doar unul dintre numeroasele exemple, Morris Louis, potrivit propriei descrieri un „abstracţionist postpictural11, pur şi simplu pictează linii pe marginea pânzei, lăsând restul neatins; după cum a spus unul dintre admiratorii lui, „goliciunea ameţitoare a pânzei neatinse respinge şi înghite în acelaşi timp ochiul, ca un abis infinit care se deschide în spatele celui mai mic semn pe care-l facem pe o suprafaţă plană11 (Michael Fried, *Introduction to Morris Louis*, *1912 – 1962*). Yves Klein, alt personaj faimos pe plan internaţional, nu numai că a prezentat pânze goale, dar a făcut expoziţii ale goliciunii, adică galerii văruite în alb care nu conţineau nimic. „Artele vizuale11, scrie unul dintre cei mai distinşi cronicari ai lor, Edward Lucie-Smith, „dau semne clare de oboseală, ca şi cum ne-am apropia de un sfârşit11. Într-adevăr: putem compara pasajul citat din *Chrome Yellow* cu această analiză făcută de unul dintre criticii americani de frunte ai sculpturii din SUA în anii '60:

Minimaliştii par să-şi fi dat seama în sfârşit că avangarda în sine trebuie să fie avangarda ca scop în sine, şi că aceasta înseamnă avangarda maximă, nimic altceva. De asemenea, par să-şi fi dat seama că cea mai originală şi mai avangardistă artă din ultimii 100 de ani a apărut întotdeauna ca fiind despărţită de tot ce fusese cunoscut înainte ca artă. Cu alte cuvinte, cea mai avangardistă artă se află de obicei la hotarul dintre artă şi nonartă. Minimaliştii nu au descoperit cu adevărat nimic nou prin această înţelegese, dar au tras din ea concluzii cu o nouă coerenţă, care datorează o parte din noutatea sa restrângerii ariei în care lucrurile pot fi în mod sigur nonartă. Dat fiind că aspectul iniţial al nonartei nu mai era disponibil în pictură, întrucât acum până şi o pânză nepictată se afirmă ca pictură, hotarul dintre artă şi nonartă trebuia să fie căutat acum în tridimensional, unde se afla sculptura şi unde se afla de asemenea tot ce era material şi nu era artă.

Ideea este prezentată cu totul altfel de Claude Lévi-Strauss, care măcar este plin de resurse în plan verbal. Picturile nonfigurative, scrie el, sunt „imitaţii realiste ale unor modele inexistente. Este o şcoală de

pictură academică în care fiecare artist se străduieşte să reprezinte modul în care şi-ar realiza picturile dacă s-ar nimeri să picteze vreuna".

Astfel, vedem cum artele vizuale se alătură tiparului familiar în care adevărul, realitatea şi raţiunea sunt negate, iar omul este privat de certitudini, aşa încât valorile sale să poată fi preluate şi transformate. În cazul picturii, procesul de dezorientare nu este doar conceptual, ci şi fizic. Lucie-Smith, în ceea ce eu consider că este o explicaţie în apărarea artei abstracte („How Abstract Art Can Influence Thought and Vision", publicat în *Thinking About Art*), scrie: „Prin renunţarea la acele referinţe cerute de prezentare, ne lasă să le contemplăm într-o stare aproape pură". Dar care este, de fapt, percepţia reală obţinută de un observator de la un spaţiu gol, în aproximarea cea mai apropiată posibil? Răspunsul este dat de J.J. Gibson în *The Perception of the Visual World*:

[Ochii lui] nu se concentrează sau converg, şi el nu poate să fixeze sau să privească ceva. Va vedea luminozitate sau culoare, dar [...] nu este localizată în cea de-a treia dimensiune: distanţa este nedeterminată. Marea de lumină din jurul lui poate să varieze de la strălucire până la întuneric şi de la o nuanţă la alta, însă, pe de o parte, calitatea culorii nu va fi cea a unei suprafeţe, şi, pe de altă parte, nici nu se va extinde în profunzime. Nu este nici aproape, nici departe. Este sigur că spaţiul pe care îl vede nu e bidimensional, în sensul că e plan, dar nu este nici tridimensional, în sensul profunzimii [...], nu are textură, nici aranjament, nici contururi, nici forme, nici soliditate, nici axe orizontale sau verticale. Observatorul ar putea la fel de bine să fie în întuneric deplin, câtă vreme nu poate *să vadă* nimic.

Ori poate că a căzut într-unul dintre „abisurile infinite" ale lui Morris Louis. Desigur, Gibson analizează aici observatorul *în* spaţiul vizual abstract, presupunând că în jurul lui nu este decât atmosfera, fără niciun obiect opac: dezorientarea este totală. Analogia cu observatorul *unui* spaţiu vizual abstract nu este deplină, însă argumentul sugerează că arta abstractă – şi, de fapt, toate formele de artă nonfigurativă – tinde să dezorienteze individul şi să provoace confuzie intelectuală. Arta vizuală nu mai este cunoaştere şi educaţie şi devine un factor de distrugere a adevărului şi raţiunii.

Procesul poate fi văzut chiar şi acolo unde supravieţuiesc forme ale artei figurative, căci o altă consecinţă a doctrinei lui Ruskin despre

„privirea inocentă” a fost ideea că artistului i se acordă un statut special – am putea spune, un statut sacru, dat fiind că individualitatea sa devine centrală în lucrarea de artă, aproape subiectul ei. Mişcarea dinamică în această direcţie a primit un imens impuls din partea lui Jean-Paul Sartre. Mary Wimbush, ca să ne întoarcem la *Chrome Yellow*, „se învăţase la Londra să aibă de-a face doar cu oameni de cea mai bună calitate, cărora le plac doar lucrurile de cea mai bună calitate, şi ştia că sunt foarte, foarte puţine lucrurile de cea mai bună calitate din lume, şi că ele sunt în cea mai mare parte franţuzeşti41. Francezii, după cum vedem, joacă un rol remarcabil în toate mişcările pseudointelectuale şi pseudoştiinţifice, şi sunt mult prea activi în atacarea civilizaţiei la crearea căreia au pus umărul în mod atât de remarcabil. O lovitură cumplită a fost dată de Sartre în 1946, când şi-a ţinut la Sorbona faimoasa conferinţă „L'existenţialisme est un humanisme”, care efectiv a transplantat doctrinele germane ale lui Heidegger pe solul francez. Ce-i drept, e ciudat că francezii, care tocmai se descotorosiseră de nemţi în planul fizic, i-au adoptat imediat în planul intelectual, însă această conferinţă a fost cea mai influentă de la celebrul discurs al lui Ruskin, când a fost numit profesor de artă la Oxford, în 1870. Conferinţa a dat un impuls puternic dinamismului cultural occidental, de care zău că nu avea nevoie, de vreme ce insista pentru originalitate cu orice preţ. „Trebuie să începem cu subiectivul”, zicea Sartre; individul, în special individul artist, trebuie să fie „om până în pânzele albe, până la absurd, până în noaptea necunoaşterii”. Iată, într-adevăr, o invitaţie adresată elitei intelectuale de a purcede la dezorientarea omului – „noaptea necunoaşterii” ar putea foarte bine să ilustreze epoca noastră –, şi nu este o coincidenţă faptul că textele lui Sartre au fost excepţional de influente în modelarea diferitelor pseudoştiinţe pe care le-am examinat; ele se tot iţesc, de exemplu, din lucrările lui Lévi-Strauss, cam aşa cum se iţeşte capul regelui Charles în petiţia domnului Dick către lordul cancelar. Imaginea prezentată de Sartre în *Huis clos*, a omenirii prizonieră într-un vestibul al eternităţii, revine în diferite forme în toate artele occidentale din lumea postbelică.

Acolo unde pictura se agaţă de stilul figurativ şi de aptitudinile sale iluzorii, există acelaşi efort de a-l disloca şi deruta pe privitor. Haideţi să examinăm acest lucru luând două exemple ale groazei, mâhnirii şi durerii şi ale felului în care le înfăţişează artiştii. Primul

este tabloul lui Goya *Trei mai 1808*, pictat în 1814. Ştim multe despre istoricul tabloului, întrucât este subiectul unei monografii publicate în 1972 de distinsul istoric al Spaniei moderne, Hugh Thomas. Tabloul are ca subiect un incident din timpul ocupaţiei napoleoniene a Spaniei – răscoala unei părţi a populaţiei Madridului pe 2 mai 1808 şi reprimarea ei brutală a doua zi, prin execuţii în masă, de către viceregele lui Napoleon, mareşalul Murat. Se pare că severitatea lui Murat a fost inspirată de împăratul însuşi, l-a scris lui Napoleon cu puţin timp înainte, plângându-se de problemele cu spaniolii; Napoleon i-a răspuns cu dispreţ că-l oboseşte un general care, având sub ordinele sale 50.000 de soldaţi, are obiceiul să ceară lucrurile în loc să le ia; şi a adăugat: „Dacă *la canaille** se mişcă, împuşc-o". Dojana, a spus Murat, l-a uluit „de parcă mi-ar fi căzut o ţiglă în cap". De aici decurge comportamentul său necruţător faţă de răsculaţi; în scrisoarea către Napoleon chiar a exagerat numărul celor împuşcaţi.

Tabloul evenimentului pe care ni-l înfăţişează Goya este o lucrare de un înalt nivel al măiestriei artistice şi pasiunii. Dar nu este o lucrare de propagandă şi, cu toate că e plină de imaginaţie, imaginaţia din spatele ei nici vorbă să fie romantică. Este o capodoperă a adevărului. Nu ştim dacă Goya a văzut cu ochii săi execuţiile, dar a fost legat personal de cele întâmplate în luna mai din multe puncte de vedere. În orice caz, până când a ajuns să picteze acest tablou, la aproape şase ani după eveniment, era pe cale să devină expert în război şi violenţă, la care cugetase şi la care lucrase în toată acea perioadă. Ceea ce izbeşte la acest tablou este faptul că Goya nu încearcă să ascundă oroarea morţii violente, ori s-o înalţe prin aluzii la eroism şi mântuire. Un bărbat cu cămaşă albă şi pantaloni galbeni urmează să fie împuşcat – lanterna plutonului de execuţie este îndreptată spre el, care-şi întinde mâinile într-o crucificare disperată. Expresia lui nu este resemnată, ci încremenită. Un călugăr, aflat şi el pe punctul de a fi împuşcat, este

Aprox„Prostimea", „gloata" (n.t.).

la fel de speriat şi ţine privirea în jos, nu către călău, şi mâinile încleştate în rugăciune. Altă victimă îşi acoperă ochii cu mâinile, a patra priveşte cu disperare spre cer; a cincea îşi încleştează pumnii, cu turbare neputincioasă. Soldaţii sunt nişte roboţi brutali, însă cumva eleganţi. Cadavrul din fundal este plin de sânge. Din tablou reiese fără umbră de îndoială cu cine ţine Goya, însă nu-i înfăţişează în mod

sentimental pe cei asasinaţi, ci doar ca pe nişte fiinţe omeneşti care în faţa morţii au diferite atitudini ce trădează teama. Tabloul trebuie – şi acesta este şi scopul lui – să inspire oroare, spaimă, silă. Însă aceste emoţii drastice nu sunt fără sens saiunelocalizate. Este foarte limpede ce anume înfăţişează. Execuţiile au avut loc la Montana del Príncipe Pio din Madrid, între oraş şi râul Mazanares. Această zonă este acum acoperită de construcţii, dar ştim cum arăta atunci, şi Goya a pus în fundal clădiri, chiar dacă nu s-a ostenit să le redea cu precizie. Fundalul este acolo; evenimentul a avut loc; oamenii au existat – de fapt, cunoaştem numele călugărului lui Goya. Prin urmare, există un context istoric solid al acestui tablou, care ne permite să ne raportăm la el din punct de vedere moral. Reacţiile noastre pot să difere mult, dar fiecare dintre noi ştie cum stau lucrurile; nu suntem dezorientaţi. Primim informaţii şi tragem concluzii, iar procesul comunicării cu tabloul nu se deosebeşte prea mult de *catharsis*-ul despre care Aristotel spunea că este rezultatul marii arte dramatice. Iată o lucrare de artă vizuală tragică în cea mai bună tradiţie a civilizaţiei occidentale.

Să ne întoarcem acum către o pictură sau mai degrabă o serie de picturi ale lui Francis Bacon, cunoscute sub numele de „Papii care strigă" sau „Cardinalii care strigă". Bacon operează în ceea ce poate fi numită tradiţia figurativă modernă, şi este un pictor excepţional de înzestrat. La fel ca Goya, se ocupă de violenţă şi spaimă în formele lor extreme. Spre deosebire de Goya, mi se pare mie, nu este interesat de adevărul lumii vizuale; de fapt, aşa cum se întâmplă adesea cu pictorii, preferă să vadă lumea în primul rând prin intermediul altor tablouri. Această serie de studii a fost inspirată de celebrul tablou al lui Velázquez, *Portretul Papei Inocenţiu X*, aflat în Galeria Doria din Roma. Dar, aşa cum a arătat Lawrence Alloway (*Francis Bacon*), seria este legată şi de un portret ciudat al cardinalului Filippo Archinto, care este înfăţişat ascuns parţial după o perdea semitransparentă, o trăsătură care apare şi în pânzele lui Bacon. Astfel, cei care numesc studiile „papi" şi cei care le numesc „cardinali" s-ar putea să aibă cu toţii dreptate (sau, cine ştie, să se înşele cu toţii).

Totuşi, este caracteristic pentru opera lui Bacon faptul că nici măcar nu ştim dacă subiectul acestor tablouri este un cardinal sau un papă. Inocenţiu X era un bătrân neputincios de şaptezeci şi patru de ani, nehotărât şi dominat de cumnata sa văduvă, Olimpia Maidalchini.

Perioada în care a fost papă a fost dezastruoasă pentru Biserica Romano-Catolică. S-a dovedit incapabil să influenţeze negocierile care au dus la Pacea din Westfalia şi au pus capăt atât Războiului de Treizeci de Ani, cât şi perioadei de conflicte religioase. În schimb a dat o Bulă în care se plângea de tratatul de pace şi respingea hotărârea principilor catolici de a le garanta ereticilor dreptul la practicarea religiei lor. Astfel, a dat-o în bară în ambele lumi şi, ca urmare, papalitatea şi-a încetat influenţa asupra afacerilor europene timp de o sută cincizeci de ani. Pe scurt, un personaj tragic şi memorabil. Dar nicio aluzie la toate acestea nu răzbate din pictura lui Bacon. Papa, sau cardinalul, este supus celei mai crunte torturi, fizică ori mentală, ori poate că de amândouă felurile. Strigătul lui de suferinţă care se prelungeşte este atât de intens, încât aproape că putem să-l auzim; atât de intens în durerea lui şi în groaza că va fi şi mai rău, încât personalitatea sa fizică începe să se dizolve – de fapt, într-unul dintre studii trupul este într-o fază avansată de dezintegrare.

Bacon transmite teama, durerea şi oroarea aproape la fel de intens ca Goya. Dar este tot ce transmite. Nu există alţi factori sau interferenţe pe care privitorul să le poată desluşi pentru a se plasa din punct de vedere moral în relaţie cu această serie de tablouri. De ce strigă papa? Cine îi face ceva, şi ce anume, şi de ce? Este Dumnezeu ori un om? Chinurile lui sunt reale ori închipuite, fizice ori mentale? Când au început şi se vor sfârşi oare? Este oare lumea adevărată ori iadul? Duşmanii lui sunt oare şi ai noştri, ori ar trebui să ne fie prieteni? De a cui parte ar trebui să fim? Sau nu ar trebui să fim de nicio parte? Există, de fapt, părţi? Niciuna dintre aceste întrebări nu-şi află răspunsul. De fapt, nu se poate răspunde la ele, deoarece pictorul însuşi nu cunoaşte răspunsul, şi probabil că nici măcar nu se simte îndreptăţit să pună întrebările, de vreme ce a declarat într-un interviu dat lui David Sylvester la BBC, în 1968, că munca lui este asemănătoare cu cea a picturii abstracte: „Cred că se pot face, în bună măsură ca în pictura abstractă, semne involuntare pe pânză care ar putea să sugereze modalităţi mult mai profunde de a surprinde lucrurile care te obsedează. Dacă ceva merge bine vreodată în cazul meu, merge bine din momentul în care la nivelul conştient n-am mai ştiut ce fac". Este dezorientat nu numai privitorul, ci şi pictorul, dat fiind că nu deţine controlul intelectual al lucrării sale în momentele critice. Spre deosebire de tabloul lui Goya, în care spaima, oroarea şi durerea sunt

ancorate solid în faptul istoric şi în certitudinea morală, emoţiile distructive domină şi exclud orice alte emoţii compensatoare. Merită să notăm că Laing, în *The Divided Seif*, salută picturile lui Bacon ca exemple de „lume în care nu există sens contradictoriu al sinelui în «sănătatea şi validitatealui care să atenueze disperarea, teroarea şi plictisul existenţei". Cel care se uită la papa lui Bacon ar putea să fie în „abisul infinit" al lui Louis, întrucât scoaterea sa din universul adevărului şi valorii este deplină până ce-şi ia privirea de la pânzele torturate şi revine în lumea adevărată a civilizaţiei. Departe de a fi purificat prin tragedie, este uluit, confuz şi neliniştit de această experienţă. Dar, vai, aceste efecte sunt produse şi de alte forme ale artei occidentale, aşa cum vom vedea.

CAPITOLUL 17

Mastodonţii culturali

Ceea ce este interesant la epoca dislocării în care trăim este faptul că toate artele contribuie la această senzaţie de lipsă a unui cămin, dar fiecare o face în felul său. De exemplu, arhitectura ne dezorientează uneori atât în sens fizic, cât şi metaforic. Probabil că există mulţi călători care au avut experienţa neplăcută a trezirii dintr-un moment de moţăială într-un aeroport internaţional, când au uitat unde se află şi timp de câteva clipe sunt cu totul incapabili să identifice pe baza lucrurilor din jur locul şi ţara. Simplul anonimat geografic al multor construcţii funcţionale, aeroporturi, autostrăzi, hoteluri etc. nu reflectă un internaţionalism creator, ci mai degrabă o sărăcie de idei, lipsa emoţiilor regionale şi o contabilitate de exploatare dominantă care nu cunoaşte hotare. Acolo unde se face o încercare de a da o poleială locală – ca, de exemplu, în hotelurile Hilton – aceasta nu are alt rol decât să atragă atenţia asupra uniformităţii sterile de sub ea. Lucrul impresionant la marile şcoli istorice de arhitectură este fie completa identificare cu o zonă, ca în cazul templelor şi teatrelor din Magna Graecia, fie variaţiile locale ale unui stil predominant, mai ales în arta gotică, în care modificările arhetipului sunt în aceeaşi măsură funcţionale şi estetice. Standardizarea designului care ne umple de uimire apăsătoare este în foarte mare măsură o trăsătură a ultimei jumătăţi a secolului nostru. În epocile anterioare tehnologia nouă a fost regionalizată cu succes, ca, de exemplu, în bogata varietate a arhitecturii (şi chiar a ingineriei) legate de căile ferate.

Stephen Spender, vorbind de dislocarea artistică în cartea sa *The Struggle of the Modern*, pune întrebarea dacă ea nu cumva reflectă dislocarea fizică a secolului XX, provocată de războaie, de amestecul culturilor, de schimbările sociale şi ştiinţifice şi de creşterea mobilităţii oamenilor. Desigur, aceştia sunt factori care au jucat un rol important; şi una dintre temele acestei cărţi este faptul că în cadrul unei civilizaţii este imposibil să separi schimbările politice şi economice de evoluţia artistică. Şi totuşi, este adevărat că multe dintre schimbările structurale din arte au început înainte de 1914, momentul cotiturii istorice, şi au avut loc pe un fundal social de neobişnuită stabilitate. Aceste schimbări ar fi avut loc indiferent de circumstanţele externe, deoarece erau stârnite de dinamismul fără astâmpăr al culturii occidentale.

Nu propun o trasare amănunţită a tiparelor acestor mutaţii derutante, deoarece cititorul poate să o facă şi singur, ci numai indicarea unor linii de investigare. Arta este o sursă nu doar de plăcere, ci şi de liniştire; nu este un lux al civilizaţiei, ci o necesitate. Dacă arta subminează certitudinile obişnuite, scade nivelul moralei şi face ca atacul din afară să fie şi mai ucigător. Şi devenim nesiguri nu numai de ceea ce vedem, ci şi de ceea ce auzim (şi citim). Tragedia poate fi văzută în forma sa cea mai lamentabilă în sfera muzicii. Muzica este regina intelectuală a artelor, cea a cărei teorie şi practică este cea mai apropiată de funcţionarea ştiinţelor şi în care impulsurile dinamismului logic sunt cele mai puternice. Dar este, de asemenea, şi mult mai apropiată de esenţa noastră umană decât se presupune de obicei. La fel ca vorbirea, este o caracteristică a omenirii chiar şi la nivelul cel mai primitiv. De exemplu, un studiu despre neamul vedda, vânători primitivi de tip pigmeu care trăiesc în centrul Ceylonului la cel mai de jos nivel al culturii, arată că, deşi nu au niciun fel de instrument muzical, posedă un sistem muzical, cu intervale, ritm, variaţiuni recurente şi cadenţe finale caracteristice. Aceste prototipuri de muzică în forma ei cea mai elementară nu sunt înrudite nici măcar cu cele mai complexe triluri ale păsărilor şi sunete produse de animale.

Profesorul Revesz, psihologul olandez care a stabilit în cele din urmă acest fapt, în 1941, susţine în *Einfuhrung in die Musikpsychologie* că muzica, la fel ca limbajul, izvorăşte din principiul comunicării, probabil din strigătul sau semnalul de chemare fără cuvinte: doar vocea care cântă răsună cu adevărat. Şi, întrucât filogeneza muzicii

este comunicarea, trebuie să aibă o structură. De fapt, semnalele de chemare ale oamenilor primitivi au adesea o structură muzicală distinctă. Prin urmare, cântatul şi muzica îşi au originea în vorbire, şi ţine de natura lor transmiterea unui înţeles prin intermediul structurii. Muzica occidentală este o apariţie relativ târzie; însă progresul ei a fost uimitor de rapid, comparabil ca timp cu ritmul tehnologiei ştiinţifice. În cazul tuturor formelor de muzică, dar mai ales al muzicii foarte dezvoltate în stil occidental, lucrul decisiv, după cum susţine Revesz, este structura, sau arhitectura, multitudinea şi unitatea formelor. Ea cere nu numai cunoaştere şi simţul stilului, ci şi capacitatea de analiză: abordarea fenomenologică. Atunci când intrăm într-o catedrală şi îi cercetăm diferitele tendinţe axiale şi formele simetrice şi asimetrice, o percepem în mod fenomenologic; abordarea muzicii este, în toate aspectele esenţiale, identică.

Tocmai pentru că muzica este percepută în mod fenomenologic, prăbuşirea ei structurală, care a început cam în jurul anului 1900, se dovedeşte atât de gravă. Poate că dezvoltarea ei a fost prea rapidă; în orice caz, pe la începutul secolului nostru procesul pare să fi ajuns în punctul maxim şi s-a smuls din restricţiile impuse de sistem. Consonanţa s-a prăbuşit în disonanţă; în tonalitate, evoluţia nu putea merge mai departe fără să şubrezească în mod fatal însuşi principiul tonalităţii; prin urmare, cu toate că armonia logică era fundamentală pentru sistemul occidental, s-au prăbuşit amândouă. Aceleaşi probleme au apărut în alte forme ale structurii, ritm, melodie, timbru şi textură, şi au fost „rezolvate" în acelaşi fel, prin abandonarea restricţiilor tutelare.

Tragedia a devenit inevitabilă în momentul în care, aşa cum spune Aaron Copland, Arnold Schönberg „a hotărât că tonalitatea nu este un element esenţial în muzica serioasă". Civilizaţia, zicea Yeats, este un sistem de autorestricţii. Nu că ar trebui să aruncăm vreo vină morală, ori chiar artistică, în cârca lui Schönberg. În lucrările sale de început a avut faze de Brahms, Dvořák şi Wagner, iar motivul pentru care a sfărâmat sistemul nu era distructiv, ci, dimpotrivă, acea sete irezistibilă de noutate care este gloria creativă a cultufii occidentale. Tragedia muzicii care a urmat a fost o tragedie nu mai puţin pentru el însuşi. Schönberg, scrie Charles Rosen în biografia lui recentă, a continuat să stârnească până la sfârşitul vieţii „o duşmănie, chiar ură, aproape nemaiîntâlnită în istoria muzicii". A fost silit să-şi dea seama

cu durere că o mare parte din lumea muzicală îl consideră vinovat de un soi de paricid artistic feroce. În 1945, într-o atmosferă de ostilitate fățișă, comitetul muzical al Fundației Guggenheim a respins cererea lui de a obține un grant care să-i permită să compună în continuare, una dintre numeroasele jigniri publice pe care le-a suferit. Prin urmare, întrucât a trebuit să continue să dea lecții de muzică, nu a putut să scrie decât una dintre cărțile pe care le plănuia, *Structural Functions of Harmony*, iar câteva dintre lucrările sale muzicale de mare amploare nu au fost terminate.

Schönberg a fost atât de șocat de furia stârnită inițial de faptul că a renunțat total la tonalitate, încât a trecut deliberat de la atonalitatea deplină la sistemul cu douăsprezece tonuri, pentru a liniști publicul muzical; dar, firește, aceasta este o structură nu a tonalității, ci a atonalității, dat fiind că notele nu sunt legate de un centru comun, ci doar una de cealaltă, și pentru public noul dispozitiv părea doar că adaugă o insultă plină de sarcasm la o rană mortală. Pentru Schönberg, unul dintre cei mai eruditi și înzestrați compozitori din toată istoria muzicii, pasionat de arta sa, viața profesională a devenit o povară aproape insuportabilă; cu patru ani înainte de moarte a spus: „În ceea ce mă privește, am avut senzația căderii într-un ocean cu apă clocotită, și, neștiind să înot ori să ies de acolo în vreun alt fel, am tot dat din mâini și din picioare cât m-am priceput și eu. […] Nu m-am dat bătut nicio clipă. Dar cum puteam să mă dau bătut în mijlocul unui ocean?” însă integritatea sa artistică nu l-a lăsat să aibă regrete și nici remușcări. Odată, fiind întrebat dacă este Arnold Schönberg, celebrul compozitor, a răspuns: „Nimeni altcineva nu voia să facă treaba asta, așa că a trebuit să mă înham eu”.

Și, desigur, răul a fost făcut și nu putem merge înapoi pe propriile urme. Una dintre caracteristicile culturii occidentale este faptul că, după ce o matriță a fost spartă și înlocuită, nu mai poate fi reparată cu adevărat și folosită din nou. Toate încercările moderne de a reintroduce vechiul stil muzical au fost eșecuri relative sau absolute. Însă și publicul a fost la fel de încăpățânat când a fost vorba de acceptarea noutății. În secolul XVIII, în imensa lor majoritate, lucrările muzicale interpretate la concerte și în biserici erau contemporane. De exemplu, în 1776 organizatorii Concertelor Londoneze de Muzică Veche spuneau că „veche” se referă la piese vechi de peste douăzeci de ani. Proporția de muzică „modernă” interpretată a rămas mare pe tot

parcursul secolului XIX. Însă un rezumat statistic citat de Roy McMullen în *Art*, *Affluence and Alienation*: *the fine arts today* sugerează că peste 90% din muzica interpretată în al treilea sfert al secolului XX a fost compusă înainte de 1900. Wilfred Mellers, critic şi compozitor de frunte care are o viziune pesimistă a viitorului muzical, observă că „dorinţa de a asculta exclusiv muzica din trecut, nu pe cea din vremea noastră, este un fenomen care nu a mai apărut înainte".

Şi totuşi, nu ar trebui să fim surprinşi, deoarece muzica este comunicare şi are nevoie de o structură pentru a-şi atinge scopul, aşa încât nu poate funcţiona fără o structură perceptibilă pentru ascultător. Astfel, serialismul nu oferă o ordine eficientă, cel puţin pentru cei mai mulţi dintre ascultători, deoarece structura este mai degrabă matematică decât auditivă. Alternativa muzicii aleatorii, cum este cea oferită de „compozitori14 ca John Cage sau Stockhausen, nu funcţionează nici ea; de fapt, nu este nici măcar aleatorie, căci interpreţii tind să alunece în tipare, unele chiar foarte tradiţionale, în afară de cazul în care „caracterul aleatoriu44 le este dat pe partitură – atât de mare e nevoia de certitudine structurală a omului occidental civilizat. În plus, lucrările muzicale moderne se bucură de un oarecare grad de acceptabilitate câtă vreme au o structură inteligibilă, adesea ascunsă. Într-o carte importantă, *Tonality and Musical Structure*, Graham George susţine că structura este esenţială pentru ceea ce el numeşte „inteligibilitate" acceptabilă44; foloseşte definiţia kantiană a structurii, de concept impus de minte din propria necesitate pe baza propriilor experienţe: că este reducţia subiectivă a minţii la inteligibilitatea propriei experienţe a realităţii obiective şi că fără această structură impusă subiectiv nu există înţelegere. George demonstrează că, atunci când e perceptibilă o formă de structură în lucrările moderne, este de fapt vorba despre o formă de tonalitate. Astfel, a Doua şi a Şaptea Simfonie ale lui Mahler sunt exemple de tonalitate juxtapusă; *Mathis der Mahler* a lui Hindemith este un caz de tonalitate lărgită. El arată că aşa-zisa „tonalitatea progresivă44 – sau nontonalitate – a lui Carl Nielsen este de fapt înşelătoare, pentru că o adevărată tonalitate progresivă ar fi lipsită de trăsături, şi el detectează elemente ale unei structuri ascunse înin a Doua Simfonie a lui Nielsen, *Defire Temperamenter*, şi în celelalte simfonii ale lui.

Aşadar, povestea tristă a muzicii secolului XX ilustrează nu numai dezastrele care decurg din pierderea certitudinii, ci şi dorinţa

aproape deznădăjduită a celor mai mulţi dintre oamenii civilizaţi de a se agăţa de certitudine, dacă o pot face. Desigur, aşa cum am văzut, certitudinea poate fi exprimată atât ştiinţific, cât şi structural; de asemenea, poate să ia diferite forme morale. Omul are nevoie să ştie unde se află, iar atunci când este civilizat dobândeşte această cunoaştere prin intermediul criteriilor culturale şi morale, care sunt strâns împletite între ele. Gavin Maxwell, acel observator fin al lumii animale, remarcă:

De cum este spartă rutina pătrunde un nou element, lăsând o urmă oricât de măruntă şi de greu de identificat – teama de necunoscut, care este fundamentală în comportamentul tuturor animalelor, inclusiv al omului. Fiecare fiinţă există pe baza unui anumit tip de rutină; micile ritualuri ale acelei rutine sunt reperele, hotarele siguranţei, zidurile liniştitoare care exclud un *horror vacuv*, astfel, în specia noastră, după o furtună a spiritului în care reperele par să fi fost măturate, un om va încerca în întunericul mental să dibuiască zidurile, să se asigure că sunt tot acolo unde erau – un gest necesar, căci zidurile sunt înălţate tot de el, fără o realitate universală, şi ceea ce e făcut de om poate fi distrus tot de el (*Ring of Bright Water*).

De fapt, s-ar putea ca în realitate să le distrugă; iar faptul că modifică sau chiar demolează în permanenţă reperele morale şi culturale face parte din dinamismul omului civilizat occidental. Criticii numesc aceasta „referinţă şubrezită", şi uneori referinţele la oameni şi lucruri cunoscute cititorului sunt atât de şubrede, încât lucrarea pare să fie o comunicare privată către persoane private necunoscute, ori mesaje complicate într-un cod imposibil de descifrat. Maestrul acestei arte *în vacuo* este, desigur, Samuel Beckett, ale cărui romane şi piese transmit stare de spirit şi atmosferă, dar practic nicio informaţie; sau, mai degrabă, volumul de informaţii pe care îl transmite a scăzut constant pe parcursul carierei sale de scriitor. Măiestria şi ingeniozitatea de care dă dovadă sunt admirabile, şi unii îl proclamă cel mai mare scriitor al secolului XX. Însă Beckett a ajuns în faza de dominaţie estetică în care cei ce nu pot să priceapă ce face el sau de ce face ceea ce face sunt înclinaţi să se scuze pentru propria lipsă de înţelegere în loc să dea vina pe faptul că el nu a izbutit să transmită înţelesul – o poziţie de invidiat la care ajunge un artist. În privinţa lucrărilor sale din urmă, aproape că trebuie să se suspende judecata critică, deoarece criticul nu are, practic, nicio informaţie cu care să

lucreze şi trebuie să descopere singur totul. Astfel, dintre cele mai recente lucrări ale lui Beckett, în *Comment c'est* este vorba despre un om despuiat care se târăşte prin noroi; e mai degrabă un subiect decât o temă sau un mod de tratare; iar *Lessness* este o comparaţie abstractă care induce o senzaţie vagă, dar perceptibilă, de nelinişte şi de eşec, dar nu într-un anumit context ori situaţie – cititorul este în acelaşi impas ca omul suspendat în spaţiile vizuale goale ale lui J.J. Gibson. Aşa cum am văzut în alt context, este o încercare de a oferi cunoştinţe, dar nu cunoştinţe *despre ceva*.

Greutăţile pe care le creează dinamismul cultural occidental artiştilor originali şi civilizaţi se pot vedea în cazul a doi dramaturgi „serioşi 44 de frunte din lumea anglo-saxonă, Harold Pinter şi Tom Stoppard. Pinter este un scriitor tragic important, din tradiţia lui Ibsen, al cărui impuls de a se smulge din formele structurale ale tragediei post-ibseniene l-a dus la şubrezirea deliberată şi sistematică a referinţelor, astfel încât spectatorului nu i se îngăduie niciodată să se orienteze deplin, cu toate că este dureros de conştient de tragedia pusă în scenă. Există aici o ironie, deoarece Pinter este „foarte obsedat de cuvinte atunci când se pornesc44, după cum spune el. Piesele sale sunt articulate pe succesul ori eşecul comunicării, şi el atrage în permanenţă atenţia asupra faptului că jargonul, al cărui simţ îl posedă într-o măsură extraordinară, se presupune că este vorbirea oamenilor de rând şi ei îl înţeleg cu uşurinţă, însă în realitate transmite foarte puţine lucruri şi slujeşte mai mult la marcarea distanţelor dintre oameni decât la unirea lor. În piese ca *The Homecoming*, *The Caretaker*, *The Birthday Party*, vorbirea se bazează pe limitările sau eşecurile limbajului folosit de oameni evazivi, ascunşi sau speriaţi, sau de cei care încearcă să-i ameninţe sau să-i domine aparent fără motiv. Nu există niciodată vreo explicaţie ori motivaţie a acţiunii. Aici teama transmisă este asemănătoare cu cea provocată de terorismul orb; întrucât nimeni anume nu este victima vizată, poate fi oricine; iar publicul este liber să se identifice cu victimele de pe scenă, dat fiind că atâtea întrebări reale rămân fără răspuns – de fapt, nici nu sunt puse –, iar caracterul lor obişnuit întăreşte ideea.

Pinter şi-a descris arta astfel: „Doi oameni într-o cameră – o mare parte din timp am de-a face cu această imagine a doi oameni într-o cameră. Cortina se ridică pe scenă, şi văd asta ca o întrebare puternică: ce se va întâmpla cu cei doi oameni din cameră? O să

deschidă cineva uşa şi o să intre?" Când a fost întrebat de Kenneth Tynan ce anume îi sperie pe cei doi oameni din cameră, Pinter a răspuns: „Evident, sunt speriaţi de ceva ce se află în afara camerei. În afara camerei există o lume legată de ei care este înspăimântătoare. Sunt sigur că e înspăimântătoare şi pentru tine, şi pentru mine" (interviuri cu Hallam Tennyson, BBC General Overseas Service, 7 august 1960, şi cu Kenneth Tynan, BBC Home Service, 28 octombrie 1960). Prin urmare, în *The Birthday Party*, cei doi bărbaţi ameninţători, Goldberg şi McCann, nu sunt explicaţi. Pinter are obiecţii teoretice şi practice faţă de piesele care oferă prea multe informaţii; respinge cu bună ştiinţă „dezvăluirea progresivă" din arhetipul ibsenian. Într-un comentariu făcut într-un program din 1960 scrie:

Dorinţa de a verifica este uşor de înţeles, dar nu poate fi îndeplinită întotdeauna. Nu există distincţii ferme între ceea ce este real şi ceea ce este ireal, nici între ceea ce este adevărat şi ceea ce este fals. […] Un personaj de pe scenă care nu poate să prezinte vreun argument sau informaţie convingătoare despre lucrurile pe care le-a trăit, comportamentul actual sau aspiraţiile sale este la fel de legitim şi demn de atenţie ca unul care, în mod alarmant, poate face toate aceste lucruri. Cu cât trăirea este mai acută, cu atât exprimarea ei este mai puţin articulată.

Desigur, am susţinut permanent că omul civilizat crede, şi trebuie să creadă, că există distincţii ferme; că realitatea şi adevărul sunt concepte autentice şi, în majoritatea cazurilor, absolute, nu relative. Aici vedem din nou artistul, în necesara sa căutare a creşterii structurale, în conflict cu interesul social.

Conflictul poate să se dezvolte în alte feluri, şi chiar o face. Astfel, Tom Stoppard, cel mai de seamă dintre autorii noştri de comedii, în tradiţia lui Oscar Wilde şi George Bernard Shaw, sparge structura referenţială nu atât prin reţinerea informaţiilor, cât prin oferirea lor în cantităţi prodigioase, dar de obicei în formă eliptică sau neobişnuită. Stoppard, la fel ca Pinter, are o obsesie de-a dreptul iacobină a cuvintelor, cu toate că nu ca dialect; la fel ca Chomski, este interesat în primul rând de structurile profunde, de dincolo de strălucitorul foc de artificii verbal pe care-l declanşează. Metoda sa este cea comică tradiţională, a urmăririi strict logice a ideilor plecând de la premise nebuneşti, foarte familiară lui Shaw; dar în cazul lui Stoppard toate referinţele sau semnele sunt legate de capcane.

Rosencrantz and Guildenstern are Dead este o piesă vidă, deoarece publicul nu este sigur că are un miez; cei doi bărbaţi trăiesc în culisele vieţii, suspendaţi într-o îndoială, care nu este înlăturată, în privinţa existenţei lor; atunci când nu sunt chemaţi, pentru puţin timp, pe scenă, n-au habar ce se petrece, cine sunt ceilalţi sau dacă sunt oameni sau personaje. Cadrul este realist, însă nu există realitate adevărată, întrucât faptele şi informaţiile alunecă, de parcă ar fi nişte obiecte netede pe o podea şlefuită. În *Travesties* există şi un cadru pseudorealist, dat fiind că Tristan Tzara, Joyce şi Lenin se aflau cu toţii la Zürich în 1917, chiar dacă nu erau (din câte ştim) în contact unul cu altul. Însă titlul dezvăluie faptul că întreaga piesă este o încercare complexă de deformare a adevărului şi de confuzie simetrică; de fapt, s-ar putea să fie despre altă piesă, *Ce înseamnă să fii onest*, aşa cum *Rosencrantz and Guildenstern are Dead* s-ar putea să fie despre *Hamlet*. Aceste piese nu înspăimântă, ca ale lui Pinter; dimpotrivă, sunt cât se poate de amuzante; dar, la fel ca ale lui Pinter, întăresc ideea că realitatea e o iluzie, sau, în cel mai bun caz, o stare nesigură sau relativă, şi că în viaţă nu trebuie să ne aşteptăm la certitudini.

Realitatea prezentată cel mai solid, de către scriitorii occidentali din ultimul deceniu al secolului, este hiper-realitatea sau realitatea-oroare a monştrilor, ciudaţilor şi sălbaticilor – soiul acela de creaturi care bântuiau pe la marginea povestirilor lui Dickens, Balzac, Tolstoi şi Conrad, dar care acum au preluat rolurile principale. S-a stabilit cumulativ că marginile cuprinse de nebunie ale omenirii sunt preocuparea nu numai adecvată, ci principală a artistului, şi că ele alcătuiesc miezul normal al societăţii, dacă se poate spune că există un astfel de concept. Poate că papa (ori cardinalul) lui Bacon strigă din pricină că nu este decât un om obişnuit, ceea ce e intolerabil; ori poate că Laing are dreptate să sugereze că numai nebunii sunt sănătoşi la cap – aceste presupuneri traversează atât de multe texte contemporane, încât nu se poate să nu ne afecteze concepţia despre realitatea care există în afara teatrului imaginaţiei.

O creaţie foarte caracteristică a vremii noastre este „Crow", care apare într-o serie de poeme publicate în 1970 de Ted Hughes, cel mai interesant dintre poeţii postbelici care au scris în limba engleză. Aceste poeme se concentrează pe lumea animalelor de pradă şi a violenţei primitive, cârmuită nu de raţiune, ci de instinctul insondabil. Crow este literalmente feroce, şi o mare parte din distrugerea provocată de el

pare să fie arbitrară, sau chiar fără sens. Crow este brutal, amuzant în mod grotesc, lacom, egoist, violent şi înspăimântător. Nu e prea limpede cine sau ce este; sau care este relaţia lui cu lumea morală, dat fiind că uneori acţionează în alianţă cu Dumnezeu, iar alteori împotriva Lui. În unul dintre poeme, *Crow*'s *Theology*, Hughes ne spune:

Crow a priceput că sunt doi Dumnezei – Unul din ei mult mai mare decât celălalt Care-şi iubeşte duşmanii şi are toate armele.

Nu ştim dacă trebuie sau nu să fim de partea lui Crow, după cum nu ştim dacă trebuie sau nu să simpatizăm cu papa care strigă. Iată câteva cuvinte-cheie: „negru", „sânge", „strivit", „înjunghiat11 şi „strigat14. Evident, Crow nu este doar animal, şi s-ar putea să concentreze în persoana sa feroce şi stângace tot ceea ce Hughes consideră că merită să fie observat în civilizaţia occidentală însăşi. Este sigur că Crow este ecoul, sau, mai degrabă, repune în scenă violenţa crescândă şi lipsită de trăsături care este pe cale să devină caracteristica ei izbitoare, pe care o vom examina acum.

CAPITOLUL 18

Revenirea demonilor

Poate să pară absurd să discutăm despre violenţă ca problemă esenţialmente contemporană: cum s-ar zice, ceva nou care ameninţă structura înrădăcinată a civilizaţiei noastre. Când oare nu a fost lumea violentă? Când oare nu au cerut şi nu şi-au exercitat toate societăţile dreptul de a folosi violenţa colectivă? De fapt, oare nu dreptul la monopolul violenţei este esenţa temeliei statului? Toate acestea sunt adevărate. Omul este o specie excepţional de agresivă, întotdeauna a folosit violenţa împotriva altor specii şi împotriva celei proprii; şi întotdeauna o va face, până ce se va produce o schimbare fundamentală, şi în prezent de neconceput, a firii sale. Însă violenţa este o activitate umană care trebuie să fie judecată cantitativ şi în contextul ei. Trebuie să existe limite; şi trebuie să existe reguli. O civilizaţie se poate adapta la practica umană incorigibilă a violenţei, cu condiţia să existe limite stabilite ferm şi apărate, iar regulile să fie respectate.

Creşterea cantitativă a violenţei de tot felul în secolul nostru se datorează parţial, fără îndoială, creşterii rapide a populaţiei. Există în om o urmă de paranoia, şi paranoia lui creşte pe măsură ce simte crescând presiunea asupra spaţiului său. Aici motivaţia nu este, strict vorbind, economică, aşa încât măsurile de creştere a producţiei de

hrană nu oferă soluţii; la fel ca în cazul altor specii, violenţa izbucneşte nu din cauza unei defecţiuni în furnizarea de hrană, ci din cauză că creşterea densităţii ameninţă satisfacţia mişcării şi senzaţia de siguranţă. În aceste condiţii, când numai distrugerea unei părţi a speciei poate aduce alinare, faptul că omul posedă arme îngrozitoare îi accentuează tendinţele paranoice (v. Paul D. MacLean, „The Paranoid Streak în Man", în *Beyond Reducţionism*: *New Perspectives in the Life Sciences*).

În plus, totuşi, încă din secolul XIX a existat o reconsiderare filosofică a folosirii legitime a violenţei în cadrul societăţii civile şi de către ea, şi o încercare de a slăbi regulile până aproape de punctul în care devin lipsite de sens. Cei mai mulţi filosofi ai jurisprudenţei ar fi de acord cu Burton Zweibach când scrie, în *Civility and Disobedience*, că „violenţa este, şi nu poate fi decât aşa, o tehnică la care se recurge în ultimă instanţă – o strategie justificată doar atunci când au eşuat toate celelalte încercări de a face dreptate41. Acesta este curentul principal al gândirii occidentale bazate, la fel cu cea mai mare parte a gramaticii politicii noastre, pe teoreticienii contractului social din secolul XVII. Hobbes şi Locke au tratat pe drept cuvânt violenţa ca antiteză a politicii, o formă de acţiune caracteristică tărâmului arhaic al „stării naturale44. Violenţa a fost starea prepolitică a dezvoltării umane. Ei considerau că politica este o încercare de a crea o unealtă cu ajutorul căreia să se evite barbaria şi să se facă posibilă civilizaţia. Politica face violenţa nu numai inutilă, ci şi nefirească în lumea civilizată.

Din păcate, acesta nu este singurul curent filosofic din cultura politică occidentală. În special în Germania a existat încă de la începutul secolului XIX o tradiţie alternativă, în care practicarea violenţei este o expresie necesară, firească şi onorabilă a spiritului politic uman, ceea ce Nietzsche numea „voinţa de putere44. Această tradiţie a trecut peste graniţe. De exemplu, şi-a găsit exprimarea în propovăduirea violenţei de tip comunist-anarhist, ulterior fascist, de către Sorel, şi în frazele bombastice ale lui Mussolini: „Războiul îi înnobilează pe cei care cutează să-l ducă44. Însă legătura ei cu Germania a rămas strânsă. Hitler a fost activist în tradiţia nietzscheană: „Forţa este prima lege. [...] Lupta e mama tuturor lucrurilor. Virtutea sălăşluieşte în sânge". Tradiţia a fost transmisă universităţilor prin şcolile de filosofie germane, mai ales din Berlin; şi, mai presus de toate, de Heidegger şi discipolii săi. Astfel, în ultimele

generaţii s-au găsit câţiva oameni rafinaţi, chiar iluştri, care s-au convertit la ea şi care şi-au găsit argumente capabile să justifice folosirea forţei pentru a îndeplini obiective dezirabile (pentru ei).

Existenţialismul, după cum am observat, nu este o filosofie franceză, ci germană. A fost folosit pe scară largă, în primul rând de Paul Tillich, ca să justifice schimbarea drastică dintr-un cadru teologic creştin în vederea demolării civilizaţiei occidentale înseşi. Desigur, violenţa a jucat întotdeauna un rol semnificativ în treburile iudeo-creştine, de când Moise, după instrucţiunile primite de la Divinitate, le-a spus căpitanilor săi să dezlănţuie răzbunarea neamului lui Israel asupra madianiţilor: „Ucideţi dar toţi copiii de parte bărbătească şi toate femeile ce-au cunoscut bărbat, ucideţi-le. Iar pe fetele care n-au cunoscut bărbat, lăsaţi-le pe toate vii pentru voi" (Numerii 31, 17 – 18). Însă teologia creştină rareori a incitat oamenii să distrugă societatea existentă ca act moral. După părerea lui Tillich, „toate filosofiile Existenţei" se opun la ceea ce el numeşte „sistemul «raţional» de gândire şi de viaţă dezvoltat de societatea industrială occidentală şi de reprezentanţii ei filosofici". Raţionalitatea este „un mecanism logic sau naturalist care pare să distrugă libertatea individuală, decizia personală şi comunitatea organică". Ea neagă „forţele vitale ale vieţii" şi transformă totul, inclusiv omul, „într-un obiect al calculului şi controlului"; un umanism laicizat care izolează omul şi lumea de „sursa creativă şi de misterul suprem al existenţei".

Acest eseu al lui Tillich despre „Existenţial Philosophy" a fost publicat în *Journal of the History of Ideas* în ianuarie 1944, înainte ca Sartre să-şi publice existenţialismul ca o contribuţie franceză la filosofia postbelică a stângii revoluţionare. Tillich s-a născut în Prusia, şi avea o formaţie deplin germană. Dar la fel era, în mare măsură, şi formaţia lui Sartre. Pe jumătate alsacian (Albert Schweitzer era vărul lui), a crescut în casa bunicului său, Karl Schweitzer, alsacian protestant; cultura sa era deopotrivă franceză şi germană, iar principala sa pregătire a fost la şcoala de filosofie din Berlin – aşa se explică influenţele lui Heidegger şi Kierkegaard. În timpul „războiului ciudat", 1939 – 1940, Sartre a fost funcţionar la serviciul meteorologic pe Linia Maginot, unde avea rolul simbolic, din punct de vedere dialectic, de a înălţa baloane cu aer cald pentru a măsura vântul. Sartre a constatat că vântul era foarte favorabil accentului pus de el pe violenţă, întotdeauna o caracteristică foarte puternică a lucrărilor şi

opiniilor sale. El vede omul ca esenţialmente oribil: „Într-adevăr, nimic, nici fiarele, nici microbii n-ar putea fi mai fioroşi pentru om decât această specie inteligentă, mâncătoare de carne, crudă, care ştie cum să vâneze şi să depăşească inteligenţa omenească şi al cărei scop este distrugerea omului. Această specie este, evident, a noastră, şi fiecare dintre noi o vede, în Celălalt, în contextul penuriei".

Aşadar, teoria lui Sartre despre stat este, în fond, aceeaşi ca a lui Hobbes la prima vedere, cu toate că foloseşte conceptul „teroare" şi o teorie a penuriei derivată din Hume. Dar, spre deosebire de Hobbes, el nu respinge violenţa ca pe un duşman; dimpotrivă, este un filosof foarte violent. În romanele sale, multe dintre personaje îşi câştigă „libertatea" prin acte de violenţă flagrante – de exemplu, Mathieu din cu *moartea în suflet*, al treilea volum din *Căile libertăţii*. Nici nu se sfieşte să pledeze pentru violenţă în situaţii din afara ficţiunii, ba chiar să fie entuziasmat de ea. Discipolul său remarcabil a fost Frantz Fanon (pe care îl vom analiza în capitolul următor), şi prefaţa pe care a scris-o la biblia violentă a lui Fanon, *Les damnés de la terre*, este şi mai setoasă de sânge decât textul însuşi, care se bazează pe doctrina sartriană a eliberării prin ucidere. Pentru un negru, scrie Sartre, „să împuşti un european înseamnă să dobori două păsări cu o singură piatră, să distrugi în acelaşi timp un asupritor şi omul care asupreşte".

Sartre a fost cel care a adaptat tehnica lingvistică, obişnuită în filosofia germană, de a identifica anumite situaţii politice ca echivalente ale violenţei, justificând prin aceasta corecţiile (sau reacţiile) violente. Aşa i-a spus cuiva care-i lua un interviu pentru *France Observateur* pe 1 februarie 1962: „Pentru mine problema esenţială este să resping teoria conform căreia stânga ar trebui să nu răspundă la violenţă cu violenţă". Trebuie să remarcăm, nu *o* problemă, ci problema „esenţială". Sartre nu are prea multă consideraţie pentru caracterul sacru al vieţii omului, şi în 1966 a implorat public Uniunea Sovietică să intervină în Vietnam, chiar cu riscul de a declanşa un război termonuclear.

Şi totuşi, Sartre afirmă cel puţin că justifică violenţa prin căutarea declarată a libertăţii, chiar dacă definiţia pe care o dă el libertăţii nu coincide neapărat cu cea a unui anglo-saxon rezonabil şi civilizat. Însă Marcuse, alt produs al şcolii de violenţă germane, nu pare să privească libertatea individuală, ori diferitele libertăţi din care se presupune în general că este alcătuită ea, nici măcar ca pretins obiect

al planului de răsturnare violentă a societăţii. În *Essay on Liberation* (1969), Marcuse credea că această răsturnare ar putea fi iminentă, dat fiind că începuse să apară o minoritate activă, scăpată cumva de sub „controlul" cultural şi politic şi, prin urmare, dobândise datoria morală de a vorbi, de a gândi şi de a acţiona în numele majorităţii celor cu creierul spălat. Acest grup era alcătuit din studenţi, adepţi ai revoluţiei culturale chineze, NLF din Vietnam, revoluţionarii cubanezi şi negrii din clasa muncitoare urbană din America. Diagnosticul lui Marcuse este şubred, întrucât singurul lucru pe care îl au în comun aceste grupuri disparate este conflictul cu ordinea instaurată în societăţile occidentale avansate, şi chiar şi acesta este un punct discutabil în cazul chinezilor, singurii de pe lista lui Marcuse care au putere militară semnificativă. De fapt, combinaţia marcusiană este o alianţă între două categorii pe care Marx le ura în mod special, boema mic-burgheză şi lumpenproletariatul; ceea ce

Lenin a denunţat mai târziu ca fiind „comunism de stânga", „boală a copilăriei". Alianţa nu s-a realizat; şi până acum nu s-a împlinit niciunul dintre lucrurile prevăzute de Marcuse.

Şi e foarte bine aşa, căci în eseul său „Repressive Tolerance", publicat în *A Critique of Pure Tolerance*, scrisă împreună cu R.R. Wolff şi Barrington Moore Jr., Marcuse a arătat limpede că „minoritatea activă" din alianţa sa nu se va înclina în niciun fel în faţa dorinţelor majorităţii celor cu creierul spălat. El susţinea că a acorda libertatea cuvântului în societatea prezentă însemna să sprijini propagarea erorii, argument deja familiar Sfântului Augustin, la începutul secolului V. Adevărul se află în posesia exclusivă a minorităţilor revoluţionare şi a purtătorilor lor de cuvânt (Marcuse); iar majoritatea trebuie să fie „reeducată" de această minoritate, care este îndreptăţită din punct de vedere moral să suprime opiniile rivale şi, prin urmare, vătămătoare. De fapt, toleranţa este tocmai baza pe care stă perniciosul sistem actual:

Tolerarea îndobitocirii sistematice a copiilor şi adulţilor deopotrivă prin publicitate şi propagandă, eliberarea tendinţelor distructive prin şofat, recrutarea pentru forţele speciale şi pregătirea din cadrul lor, toleranţa neputincioasă şi binevoitoare faţă de pura înşelătorie din comerţ, risipa şi atrofierea planificată nu sunt distorsiuni şi aberaţii, sunt esenţa unui sistem care încurajează toleranţa ca mijloc de perpetuare a luptei pentru existenţă şi de

suprimare a alternativelor.

Prin urmare, toleranţa imparţială, sau nepartizană, pur şi simplu „protejează sistemul deja instaurat". Toleranţa nu poate să fie „fără discernământ" sau „să protejeze cuvinte false şi fapte greşite" care „contrazic şi contracarează posibilităţile de eliberare". El recunoaşte că „toleranţa fără discernământ" este Justificată în dezbateri inofensive, în conversaţii, în discuţia academică; este indispensabilă în iniţiativa ştiinţifică, în religia privată". Dar „societatea nu poate fi fără discernământ" acolo unde „sunt în joc libertatea şi fericirea însele". În acest domeniu – nu este definit cu mai multă precizie – „unele lucruri nu pot fi spuse, unele idei nu pot fi exprimate, unele politici nu pot fi propuse, unele comportamente nu pot fi îngăduite fără a face din toleranţă un instrument pentru continuarea servituţii".

Marcuse nu explică nicăieri cum se face că „libertatea şi fericirea" sunt compatibile cu cenzura politică, sau cum se poate exercita un astfel de control fără să fie puse în lanţuri „discuţia academică** şi „iniţiativa ştiinţifică** – o problemă pe care nu a rezolvat-o niciodată un stat totalitar; de fapt, în astfel de state nicio „dezbatere** nu poate fi „inofensivă". În orice caz, Marcuse nu pledează doar pentru cenzură, ci şi pentru îndoctrinarea pură, care trebuie să implice în practică un control complet asupra corpului academic. Acesta este necesar pentru a elibera oamenii de îndoctrinarea predominantă: „curentul ar trebui să fie inversat; ar trebui să primească informaţiile din unghiul de vedere opus". Astfel, şi aici prestidigitaţia este atât de stângace, încât devine ridicolă, „pentru restabilirea libertăţii de gândire s-ar putea să fie nevoie de restricţii noi şi aspre în ce priveşte predarea şi practicile din instituţiile de învăţământ, care, prin înseşi metodele şi conceptele lor, slujesc la închiderea minţii în universul deja instaurat al discursului şi comportamentului". Maurice Cranston, în analiza doctrinei lui Marcuse (publicată în *The Mask of Politics and other essays*), comentează: „Cel mai distrugător efect al întregii teorii anarho-marxiste a lui Marcuse este, probabil, faptul că îmbină cele mai rele trăsături atât ale anarhismului, cât şi ale marxismului, cu puţine dintre meritele vreunuia din ele". Marcuse nu-i oferă majorităţii vreo alegere independentă: ea fie continuă să stea sub cârmuirea elitei represive din prezent, fie se supune legii noii elite eliberatoare şi luminate – cu

alte cuvinte se supune, în timp, unei terori polițiste de tip stalinist.

Marcuse a inventat conceptul de „permisivitate oprimantă** pentru a explica de ce coaliția nemulțumiților săi n-a izbutit să pună stăpânire pe societate: permisivitatea capitalistă este oprimantă pentru că acționează ca o supapă de siguranță și lasă indignarea acumulată în societate să se elimine în mod inofensiv. Se gândea de fapt la un soi de anarhie nedirecționată, ca, de exemplu, cea propovăduită de Jerry Rubin: „Ceea ce ne trebuie este o generație de obrăznicături ciudate, duse cu pluta, irațională, sexy, furioase, fără religie, copilăroase și nebune!" Pe Marcuse îl deranja gândul la toată acea violență tinerească valoroasă, irosită din punct de vedere ideologic! Pe de altă parte, activismul lui Rubin nu era prea departe de violența antisocială propovăduită – și chiar practicată – de militanții negri probabil singurul element revoluționar din coaliția lui Marcuse Stokely Carmichael, H. Rap Brown, Eldridge Cleaver și alții, fiecare în felul său, și-au căutat libertatea în societatea oprimantă tocmai prin actele de violență existențialistă recomandate de Sartre. Cleaver a mărturisit, sau s-a lăudat, după ce a făcut închisoare pentru narcotice: „Mă eliberez mental singur – o lege din mine. […] Am devenit violator. Violul este un act insurecțional". În *Soul on Ice*, Cleaver numește violența „boala revoluționară". Nu trebuie să dăm prea multă însemnătate unor astfel de observații. Cleaver, de exemplu, s-a lepădat între timp de radicalism. Ele sunt citate doar ca exemple de graffiti verbale caracteristice vremii noastre.

Dar mai există un anumit element de analiză rudimentară marxist-egalitaristă în mișcarea Black Power, care reflectă felul cum sunt folosite confuzia între categorii și inversarea termenilor născociți de specialiștii în științe sociale ca Laing, Lévi-Strauss și alții pe care i-am menționat. Merită să notăm că eseul „Black Power" al lui Stokely Carmichael apare într-o culegere intitulată *The Dialectics of Liberation*, coordonată de psihiatrul excentric D. Cooper. Pentru Carmichael, lumea va fi reordonată de o răsturnare violentă a definițiilor:

Vedeți, pentru că sunteți în stare să minți despre termeni, ați putut să numiți „filantropi" oameni ca Cecil Rhodes, când, de fapt, el a fost un ucigaș, un violator, un prădător și un hoț. Dar îl numiți pe Cecil Rhodes „filantrop" pentru că, după ce ne-a furat diamantele și aurul, ne-a dat câteva firimituri, ca să putem să mergem la școală și să ajungem întocmai ca voi. Și asta a primit numele de „filantropie". Dar

noi îi dăm alt nume: locul nu se mai numeşte Rhodesia, se numeşte Zimbabwe, acesta e numele lui corect.

Ideea este formulată altfel de Angela Davis, profesoară universitară care a devenit teroristă: „Adevăraţii delincvenţi din această societate nu sunt cei care umplu închisorile din tot statul, ci aceia care au furat de la oameni bogăţia lumii".

Este dezamăgitor că universitarii care s-au alăturat mişcărilor revoluţionare active nu au reuşit să le dea o formulare mai exactă şi o mai mare claritate a analizei şi a obiectivului, de care au mare nevoie. Ce oameni au furat ce bogăţii de la ce oameni? Şi oare nu există delicte nepolitice? Alt universitar feroce, Ulrika Meinhof, care a renunţat la profesorat ca să devină jefuitor de bănci politic şi s-a spânzurat în închisoare în 1976, pe când aştepta să fie judecată pentru omor multiplu, a devenit liderul ideologic al bandei germane de terorişti de extremă stângă Baader-Meinhof, dar nu pare s-o fi înzestrat şi cu un program mai presus de obiectivul înjghebat al „răsturnării societăţii". Violenţa politică a fost discutată mult în universităţi în ultima vreme, şi acum începe să fie subiectul unei literaturi ample; dar studenţii n-au parte de prea multă îndrumare, sau chiar de lămuriri, de la profesorii de ştiinţe sociale. Marxiştii şi submarxiştii din rândurile lor îi învaţă că terorismul este legitim în anumite circumstanţe; alţi sociologi rămân ambivalenţi, sau chiar muţi. Astfel, nu există un articol despre „terorism" în ediţia 1968 din *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. Există o reţinere generală de a condamna fenomenul pe temeiuri etice. Martha C. Hutchinson, scriind despre „The Concept of Revolutionary Terrorism" în *Journal of Conflict Resolution*, septembrie 1972, simte nevoia să spună că, „în opinia acestui scriitor", terorismul este „inacceptabil atât din punct de vedere social, cât şi din punct de vedere politic" din pricina „caracterului lui arbitrar"; însă nu precizează, şi noi suntem îndreptăţiţi să punem întrebarea, dacă ar accepta uciderea în cazul în care s-ar baza pe vreun sistem de selecţie.

Terorismul internaţional este un fenomen de masă relativ nou. Deturnarea avioanelor a început pe scară largă de-abia în anii 1968 – 1969, când numărul a crescut de la circa şapte pe an la peste cincizeci, şi la peste şaptezeci în 1972 (cifre culese de *Journal of Air Law and Commerce*). Şi asasinatele politice erau rare până în 1967 – 1968: în Marea Britanie şi Irlanda nu a fost niciunul în cei douăzeci de ani dintre 1948 şi 1967. (Există un tabel, „Frequencies of Assassination,

1948 – 1967", în lucrarea lui K. şi R. Feierabend şi Betty A. Nesvold, „The Comparative Study of Revolution and Violence" din *Comparative Politics*, aprilie 1973.) Avântul cafe a creat terorismul politic din anii '70 a fost, fără îndoială, dat de înfrângerea arabilor în Războiul de Şase Zile din 1967 şi, în consecinţă, adoptarea terorismului ca armă principală. Desigur, terorismul a fost întotdeauna o trăsătură a lumii musulmane. Primul grup organizat sistematic care a folosit omorul în numele unei cauze a fost cel al „Asasinilor" (posibil derivat din *hashishi*, drogat), care erau musulmani şiiţi, o ramură a sectei ismailite. Aceştia urmau învăţăturile lui Hasan-i Sabbah şi au creat o justificare religioasă pentru crimă, pe care o considerau o datorie sfântă. Reprezentau cu adevărat prototipul mişcării teroriste de tip modern – misionari politico-religioşi care puneau un mare accent pe mişcările populare şi pe secret, constituiţi din mai multe clase şi făcând apel la naţionalism, care luau captivi şi ocupau fortăreţe. Prin folosirea terorii, controlau adeseori autorităţile locale, silind guvernele să le fie complice sau să stea cu braţele încrucişate. N-ar fi avut prea multe de învăţat de la diferitele mişcări teroriste arabe care acţionează acum din Liban, Siria, Libia şi Algeria.

Însă, dacă arabii au fost primii terorişti, pedigriul istoric modern este esenţialmente rusesc, la fel ca disputa legată de selectivitatea terorii. *Catehismul revoluţionar*, redactat de Bakunin şi Neceaev în 1869, susţinea că teroarea trebuie să fie selectivă: „Primii pe care îi distrugem trebuie să fie acei oameni care primejduiesc cel mai tare organizarea revoluţionară – cei a căror moarte bruscă şi violentă ar înspăimânta cel mai tare guvernul şi i-ar şubrezi puterea, lipsindu-l de oficialităţi energice şi inteligente". Acesta părea să fie principiul de operare al primului grup de terorişti specializaţi, *Zemlia* i *Volia* (Pământ şi Libertate), format în 1876 pentru a lichida trădătorii şi spionii poliţiei. Însă teroriştii s-au confruntat dintotdeauna cu problema că aceia pe care vor cel mai mult să-i ucidă au şi cea mai bună apărare; şi întotdeauna au existat conflicte interne în aceste grupuri, între intelectuali, care pledează pentru un grad înalt de selectivitate şi motivaţie politică, şi antiintelectuali, care sunt pentru teroarea oarbă şi tind să predomine pe măsură ce se desfăşoară campania, când personajele catalizatoare iniţiale sunt prinse de poliţie, iar calibrul şi morala grupului scad. În Rusia anilor 1870 şi 1880, grupul antiintelectual *Neznavhalie* („fără autoritate") prefera

aşa-numita „teroare fără motiv" şi considera că orice crimă este „o acţiune progresistă". Atât grupurile teroriste arabe, cât şi cele irlandeze din anii '70 au alunecat în această direcţie. După ce este adoptată teroarea oarbă, grupul suferă o dezintegrare morală rapidă; de fapt, abandonarea oricărui sistem de criterii morale devine un element esenţial în instruirea acestui grup. Ideea este exprimată în mod strălucit în marele roman antiterorist al lui Dostoievski, *Demonii*, unde terorismul discriminant, intelectualizat al lui Verhovenski, care-l are ca model pe Neceaev însuşi, este umbrit de caracterul diabolic al lui Stavroghin, care propovăduieşte doctrina că grupul terorist nu poate fi unit decât prin spaimă şi pervertirea moralei. După cum îi spune lui Verhovenski: „Aţâţă vreo patru membri ai grupului să-l omoare pe al cincilea, sub pretextul că acesta va denunţa, şi dintr-odată îi legi pe toţi ca într-un nod strâns prin sângele vărsat. Vor deveni sclavii dumitale"[50]. Această tehnică este folosită, fără îndoială, de grupurile arabe Septembrie

Negru şi Armata de Eliberare a Palestinei, ca şi de IRA Provizorie. În amândouă, de asemenea, femeile membre sunt victimele unor violuri repetate şi sunt silite să participe la acte colective de perversiuni sexuale, pentru a le anestezia reflexele morale şi a le pregăti pentru brutala travestire a firii lor pe care o impune activitatea viitoare. Teoria se bazează pe presupunerea că nici bărbatul, nici femeia nu pot fi cu adevărat terorişti atâta vreme cât îşi mai păstrează elementele personalităţii umane.

Crearea acestor monştri este, fără îndoială, consecinţa teoriilor despre violenţa justificată şi a confuziei morale pe care le-am examinat în acest capitol şi în cele precedente. Când o persoană este total dezorientată, e destul de uşor să fie reaşezată într-un sistem de credinţă care merge împotriva instinctelor ei morale profunde. Nu este o coincidenţă faptul că o foarte mare parte dintre cei mai necruţători terorişti, care par să considere viaţa omenească în sine un adevărat afront la adresa susceptibilităţii lor, sunt studenţi de un fel sau altul; pentru că procesul de dezorientare se desfăşoară cel mai eficient în universităţi. Acelaşi fenomen a putut fi observat în Rusia secolului XIX,

---

[50] Dostoievski, Demonii, trad. rom. de Marin Preda şi Nicolae Gane, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1981, p. 488 (n. ed.).

unde universităţile mărite erau pepinierele terorismului şi se făceau eforturi asemănătoare, atunci ca şi acum, de a submina conceptele de „nebunie” şi „delict”. După cum spune Verhovenski în *Demonii*: „Când plecam din ţară bântuia teza lui Littre, potrivit căreia crima este un act de demenţă; mă întorc şi crima deja nu mai este o nebunie, ci un act de bun-simţ, aproape o datorie, în cel mai rău caz un protest nobil”. Justificarea teoretică a violenţei în numele dreptăţii sociale a atras ultimul protest plin de indignare al lui Tolstoi împotriva prostituării intelectului uman pentru cauza reală sau imaginară a progresului – *Legea iubirii şi legea violenţei*, din care a fost publicată o parte în Rusia în 1909, dar nu a fost disponibilă în limba engleză decât în 1970. Citând

— *Ibid*., p. 529 (n.ed.).

din Sfânta Evanghelie după Ioan 3, 20: „Că oricine face rele urăşte Lumina şi nu vine la Lumină, pentru ca faptele lui să nu se vădească”, Tolstoi numeşte organizaţia cârmuirii de către o minoritate, presupus iluminată, autoinstaurată, „axioma prin care se săvârşesc cele mai mari fărădelegi”. Şi adaugă: „S-o ştiţi cu toţii, mai ales cei tineri, că a încerca să impui altora prin mijloace violente un regim care nu există decât în imaginaţia ta nu-i numai o enormă nebunie, ci o fărădelege. O astfel de lucrare, departe de a face vreun bine omenirii, e minciună, un act de făţărnicie aproape transparentă care ascunde cele mai josnice dintre pasiunile noastre”. Acestea au fost aproape ultimele cuvinte pe care le-a scris. Din păcate, nu li s-a dat ascultare nici atunci, nici în ziua de azi; de fapt, violenţa este acum un principiu de acţiune nu doar pentru bandele turbate de criminali politici, ci şi pentru guvernele validate, cărora li se acordă toate atributele internaţionale ale suveranităţii şi privilegiile unui statut asigurat în comunitatea mondială.

CAPITOLUL 19

Inima întunericului

La capitolul treizeci şi opt al lucrării sale *Istoria declinului şi a prăbuşirii Imperiului Roman*, Edward Gibbon a adăugat o anexă intitulată „Observaţii generale cu privire la prăbuşirea Imperiului Roman în Apus” şi o întrebare: „Naţiunile sălbatice de pe glob sunt duşmanul comun al societăţii civilizate, şi ne putem întreba, cu o curiozitate neliniştită, dacă nu cumva Europa continuă să fie ameninţată de repetarea acelor calamităţi care au copleşit mai demult

armata şi instituţiile Romei". Gibbon, care scria în anii 1780, credea că poate să răspundă la propria întrebare cu o negaţie rezonabil de încrezătoare, deoarece considera că puterea lumii civilizate este în creştere şi credea că principiile ştiinţifice şi raţionale pe care se baza acea putere erau ancorate din ce în ce mai ferm, cu fiecare an care trecea. Acum, după aproape două sute de ani, nu putem fi la fel de încrezători. Principiile ştiinţei obiective şi ale raţiunii omeneşti se confruntă cu o provocare din ce în ce mai mare şi mai deliberată, iar forţele sălbăticiei şi violenţei care constituie provocarea devin tot mai îndrăzneţe, tot mai numeroase şi mai bine înarmate.

În mod ironic, unul dintre principalele motive pentru care civilizaţia occidentală este mai vulnerabilă decât în vremea lui Gibbon este prăbuşirea teoretică a predominaţiei creştine, despre care el credea că a contribuit în mod atât de izbitor la căderea Romei. Gibbon considera creştinismul o forţă iraţională şi, prin urmare-jiistructivă; n-ar fi acceptat ideea că el devenise stâlpul de rezistenţă al cupolei civilizaţiei din Occident. Aceasta deoarece creştinismul, aşa cum a remarcat Pascal, a oferit singura teodicee pe care erau pregătiţi să o accepte numeroşi oameni civilizaţi; şi o teodicee convingătoare este condiţia prealabilă a stabilităţii şi a unei bariere de nădejde împotriva schimbării violente. La urma urmei, problema teodiceei este la fel de importantă pentru necreştin ca şi pentru creştin. Peter Berger, în *The Social Reality of Religion*, observă că cel de-al Doilea Război Mondial, spre deosebire de Primul Război Mondial, nu a provocat o dezbatere pătimaşă a teodiceei creştine; de fapt, ea nu a devenit nici măcar subiect de conversaţie, fără îndoială pentru că nu mai părea nici pe departe plauzibilă. Dar este sigur că eclipsa teodiceei creştine duce la mai multă mişcare revoluţionară şi violenţă. Căci dacă nu mai sunt valabile teoria creştină despre lume şi explicaţia dată de ea necazurilor prin care trecem cu toţii, atunci nici legitimarea creştină a ordinii sociale, a legii şi a cumpătării colective nu mai poate fi menţinută prea mult timp, şi revoluţia violentă, care era o întrerupere aberantă a stabilităţii obişnuite, devine trăsătura normală a vieţii. Aşa cum spune Albert Camus în *Omul revoltat*, „el inaugurează acţiunea esenţială a revoltei, şi anume substituirea împărăţiei graţiei cu aceea a

dreptăţii”[51] – o făgăduială şi mai deşartă, am putea presupune.

De fapt, mulţi creştini radicali pun acum sub semnul întrebării contrastul prezentat de Camus şi susţin că domnia bunăvoinţei creştine trebuie să fie făcută identică cu domnia „dreptăţii” prin sprijinirea violenţei revoluţionare nu numai pe învăţătura creştină, ci şi pe acţiunea creştină. În linia de argumentare trasată de existenţialistul creştin Paul Tillich, dar ducând-o mult mai departe, mulţi clerici creştini, printre care unii teologi de frunte, susţin că persistenţa oprimării raselor de altă culoare trebuie să justifice violenţa ca instituţie creştină şi, de fapt, ca datorie creştină. Argumentele nu sunt impresionante câtă vreme recurg, aşa cum fac, la unele dintre trucurile lingvistice pe care le-am cercetat deja. De exemplu, expresia „violenţă sistemică”, care nu înseamnă deloc violenţă, ci funcţionarea unui anumit sistem politic şi social, este folosită pentru a justifica încălcarea celei de-a Cincea Porunci. Iată ce spune reverendul James Cone în *Black Theology and Black Power*.

Creştinul nu hotărăşte între violenţă şi nonviolenţă, între rău şi bine. El hotărăşte între răul mai mic şi răul mai mare. Trebuie să chibzuiască dacă pe termen lung violenţa revoluţionară îi face mai mult rău omului decât violenţa sistemică. Însă atunci când sistemul este rău, violenţa revoluţionară este atât justificată, cât şi necesară.

Ar trebui să notăm că „sistemul rău” despre care pare să vorbească James Cone nu este cel al unei terori poliţieneşti totalitare, ci democraţia republicană a Statelor Unite ale Americii. *In The Transfiguration of Politics*, de Paul Lehmann, bazată pe Conferinţele William Belden Noble pe care le-a ţinut la Harvard în 1968 (conferinţe care, întâmplător, erau sponsorizate „ca să extindă influenţa lui Iisus, care este Calea, Adevărul şi Viaţa”), felul în care sunt manipulate cuvintele pentru a lua apărarea omorului este expus în toată simplitatea sa brutală: „Există violenţă *sistemică* şi există *contraviolenţă*, iar în dinamica relaţiei dintre putere şi violenţă, *contraviolenţa* este violenţă *revoluţionară*, iar violenţa *sistemică* este *contrarevoluţionară*. În plus, cuvântului „violenţă” i se dă o definiţie extinsă (ca în cazul cuvântului „obscen”), ca să poată acoperi mai multe

---

[51] Albert Camus, Omul revoltat, trad. rom. de Mihaela Simion, în Faţa şi reversul, Nunta, Mitul lui Sisif Omul revoltat, Vara, Rao International Publishing Company, Bucureşti, 2006, pp. 288-289 {n. ed).

activităţi. Jacques Ellul, în Vi*olence,* scrie despre „violarea umanităţii vecinului meu, prin orice mijloace – militare, psihologice, morale, medicale, instituţionale, religioase". Argumentul este că, odată ce ai „dovedit" că duşmanul a folosit violenţa definită astfel, te poţi răzbuna pe el folosind în mod legitim violenţă reală, fizică. Adesea, această violenţă justificată este prezentată ca venită de la Dumnezeu. Ruben

Alves, în *A Theology of Human Hope*, susţine că folosirea violenţei revoluţionare este un fel de întrupare a vrerii lui Dumnezeu:

Puterea lui Dumnezeu distruge ceea ce face ca lumea să fie lipsită de libertate. Folosirea puterii seamănă cu violenţa, deoarece distruge echilibrul şi pacea sistemului de dominare. Dar […] ceea ce seamănă cu violenţa leului este de fapt puterea contraviolenţei, adică puterea folosită împotriva celor care produc, sprijină şi apără violenţa unei lumi a stăpânilor şi sclavilor. Violenţa este putere care asupreşte şi face ca omul să fie lipsit de libertate. Contraviolenţa este putere care o sfărâmă pe cea veche, înrobitoare, ca să-l elibereze pe om.

Crearea unei teologii a violenţei, de data aceasta la nivel laic, se poate vedea în cea mai completă şi înspăimântătoare formă în viaţa şi lucrările lui Frantz Fanon, care are câteva motive pentru care să fie considerat fondatorul rasismului negru modern. Fanon, născut în 1925, a fost un negru *evolue* din Antile educat în Franţa, un exemplu minunat al unui sistem cu care se mândreşte Franţa, de a transforma negri sau arabi din coloniile şi protectoratele sale în intelectuali parizieni cu pielea închisă la culoare. Fanon şi-a luat licenţa în medicină la Lyon şi în 1953 a fost numit şeful secţiei de psihiatrie a spitalului de stat din Blida, Algeria. S-a însurat cu o franţuzoaică, şi în lucrările de început îşi exprimă credinţa puternică în umanismul francez civilizat şi în educaţia rasială pe baza egalităţii – concepţii care se reflectă în cea mai bună carte a sa, *Peau noire*, *masques blanes*, un studiu despre tensiunea rasială din Antile. De fapt, el chiar avertizează făţiş împotriva primejdiilor extremismului rasial: „Nu am încredere în fervoare. De fiecare dată când a izbucnit undeva, a adus foc, foamete şi sărăcie. […] Şi dispreţ faţă de om". În plus, propria activitate profesională legată de cazurile din Blida l-a făcut să fie conştient de efectul cumplit, distrugător al violenţei asupra celor care se folosesc de ea (ca şi asupra victimelor ei).

Fanon pare să fi fost corupt parţial de textele existenţialiste despre violenţă, în special ale lui Sartre şi Camus, dar şi de

Humanisme et terreur a lui Maurice Merleau-Ponty, şi parţial de experienţa războiului din Algeria, la care a participat. În 1956 Fanon şi-a dat demisia şi a devenit activist negru. În 1960 a fost numit ambasador în Ghana al guvernului provizoriu algerian. În anul următor, după ce a terminat de scris cea mai cunoscută carte a sa, Les *damnés de la terre*, a murit, pe când era la Washington; celelalte lucrări ale sale, ca *Pour la révolution africaine* (1964), au fost publicate postum. În ele se arată o degenerare intelectuală treptată: de fapt, ultimii săi ani de viaţă pot fi numiţi „Făurirea unui sălbatic". În timpul războiului algerian, Fanon a ajuns să-i urască pe francezi. Şi-a pierdut încrederea atât în proletariatul francez, în mare parte comunist, cât şi în clasa muncitoare albă din Algeria; şi-a dat seama că participă la un război rasial, precum şi la o luptă de clasă. A susţinut că intelectualii francezi de stânga condamnau faptul că guvernul lor folosea tortura împotriva gherilelor algeriene din cauză că asta îi transforma pe tinerii francezi în nişte sadici, nu din cauză că le păsa de victime. Simone de Beauvoir a scris că Fanon „nu putea să uite că Sartre este francez şi-l învinuia că nu şi-a răscumpărat suficient acest păcat11. El s-a certat cu Sartre atunci când acesta a refuzat să adopte sugestia – care pentru Sartre era o privaţiune insuportabilă! – de a nu mai scrie niciun cuvânt până la sfârşitul războiului din Algeria!

Pe baza acestui rasism nou descoperit în sine, Fanon şi-a creat teoria, expusă în *Les damnés*, că negrii exploataţi au înlocuit clasa muncitoare albă marxistă ca adevăratul proletariat. Această clasă ultraexploatată are rolul istoric de a răsturna prin violenţă condiţiile coloniale care produc exploatarea. Aşadar, atunci când această clasă devine conştientă de sine, întrupează adevărul istoric: „Acum *fellah*-ul, omul fără slujbă, băştinaşul care moare de foame nu ridică vreo pretenţie asupra adevărului; ei *spun* că reprezintă adevărul, pentru că ei *sunt* adevărul 11. Prin urmare, de la pledoaria insistentă pentru raţiune şi reconciliere din *Pe au noire*, *masques blanes*, Fanon a ajuns să creadă că violenţa nu e doar un mijloc prin care cei asupriţi pot obţine eliberarea de sub regimul colonial, ci o formă necesară pentru regenerarea lor socială şi morală. Teza este prezentată în *Les damnés*, cu o risipă de jargon sociologic, nu prea multe argumente şi imensă pasiune. O mare parte din ea constă în generalizări masive, afirmate în bună măsură fără dovezi. Practic, nu are nimic de spus despre Asia, şi cu atât mai puţin despre comunităţile asiatice mari (pe atunci) din

Africa neagră. îl ura pe Gandhi, care era pacifist şi pleda pentru metodele nonviolente. De asemenea, ura burghezia băştinaşă şi naţionaliştii negri de modă veche; de fapt, tot aşa cum condamna clasa muncitoare albă ca duşmană a negrilor, îi ataca pe muncitorii negri din industrie ca privilegiaţi şi nefolositori şi gata să-şi ofere sprijinul naţionaliştilor negri burghezi care credeau în soluţii politice paşnice. Nu există, spunea el, în Lumea a Treia decât o clasă revoluţionară autentică – biata ţărănime, victimă a sărăciei absolute, care (spre deosebire de lucrătorii negri din industrie) îşi păstrează totuşi simţul colectivităţii, „oameni coerenţi care continuă să-şi ducă viaţa, ca să spunem aşa, static, dar îşi păstrează neatinse valorile morale şi devotamentul faţă de naţiune". Fanon susţine că, prin luptă şi violenţă, aceste comunităţi istorice ale celor asupriţi se vor transforma în adevărata naţiune africană.

Însă această temă este mai degrabă o afirmaţie decât un argument. Fanon nu face distincţie între ceea ce se petrece cu adevărat şi ceea ce crede el că ar trebui să se petreacă. Într-un fel, experienţa sa algeriană, chiar dacă a fost reală, era irelevantă pentru problemele Africii negre, iar descrierea făcută de el modului în care se produce o revoluţie africană nu se bazează pe vreo dovadă, nici măcar pe prea multe cunoştinţe. De exemplu, el crede că în ţările subdezvoltate burghezia trebuie să fie împiedicată „să existe sau să se dezvolte". Dar cum pot fi ridicate standardele de viaţă fără un fel de clasă de mijloc? Nu ne spune. Deplânge „absenţa ideologiei" în Africa. Dar propria sa ideologie, aşa cum e ea, nu este elaborată în termeni africani amănunţiţi. Vorbeşte în limitele categoriilor folosite de sociologii occidentali. Nu pomeneşte, probabil pentru ca nu prea ştia de existenţa lor, enormele diferenţe culturale, economice şi rasiale dintre diversele regiuni ale Africii negre. Ignoră aproape complet tribalismul, precum şi problema la fel de importantă a colonizării interne a unui grup negru african de către altul. Vorbeşte despre naţiunea africană, dar nu o defineşte. Statele africane vor continua să reflecte diviziunile arbitrare din era colonială? Se vor baza pe grupările tribale? Ori va exista o supemaţiune africană uriaşă, bazată doar pe culoare, însă cu imense diferenţe rasiale în cadrul său? Poate că la această ultimă variantă se gândea, de vreme ce se referă la „restabilirea naţiunii [...] în sensul strict biologic al expresiei44. Însă acest lucru este complet neistoric, întrucât o astfel de naţiune nu a existat niciodată. Iar afirmaţia este pur

rasistă.

Fanon o brodeşte oarecum când leagă acest rasism continental de violenţă. Căci este limpede că singurul obiectiv pentru îndeplinirea căruia se vor uni toţi negrii din Africa este expulzarea albilor. Şi, de fapt, acest scop sinistru pare să fie cel către care se întoarce Fanon: „Doar violenţa, violenţa înfăptuită de popor, violenţa organizată şi educată de conducătorii lui le oferă maselor posibilitatea să înţeleagă adevărurile sociale şi le dă cheia44. Sau: „La nivelul indivizilor, violenţa este o forţă de curăţare. Ea îl eliberează pe băştinaş de complexul de inferioritate şi-l scoate din disperarea şi inactivitatea sa". Fanon insistă pentru adoptarea de către comunităţile africane a acestui sentiment cu adevărat hitlerist ca politică de stat: „Naţiunea care hotărăşte să pună programul în practică şi să devină forţa lui de mişcare este gata de violenţă în orice moment. De la naştere îi este limpede [negrului inteligent] că această lume îngustă, înţesată de prohibiţii, nu poate fi pusă sub semnul întrebării decât prin violenţa absolută! 44

Cazul lui Fanon, intelectualul francez negru care a devenit sălbatic, aminteşte de o poveste înspăimântătoare a lui Joseph

Conrad, *Inima întunericului*, care se petrece în Congoul regelui Leopold, despre Kurtz, bărbatul inteligent şi civilizat corupt de ispitele oribile ale junglei primitive. Conrad scrie despre „degradarea exaltată şi de necrezut" a lui Kurtz şi despre „vraja aprigă şi mută a sălbăticiei care părea să-l strângă din nou la sânu-i nemilos, trezindu-i brutale instincte uitate şi sugerându-i satisfacerea unor patimi monstruoase". Sălbăticia, zice Conrad – şi nu putem evita comparaţia dintre Kurtz şi Fanon –, „i-a şoptit în ureche lucruri despre propria-i făptură de care el nu avea habar, lucruri pe care nici nu le bănuise până când n-a ţinut sfat cu acea mare singurătate… iar şoaptele acestea s-au dovedit a fi neînchipuit de fascinante".**52**

Din păcate, şoaptele s-au dovedit neînchipuit de fascinante şi pentru o întreagă generaţie de africani importanţi, care au folosit justificarea frenetică dată de Fanon violenţei rasiale pentru a da un înveliş intelectual unei reveniri la tipare de comportament mai

---

52 Joseph Conrad, Inima întunericului, trad. rom. de Ticu Archip, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2003, pp. 121, 137 (n. ed).

primitive. Fanon, spre deosebire de Kurtz, n-a murit zbierând: „Ce oroare, ce oroare!" Dar înainte de a muri de pneumonie, spitalul din Washington în care se afla, în strădania de a-l salva, i-a înlocuit sângele din trup până la ultimul strop; aşa încât, printr-un paradox, psihiatrul care s-a transformat în vraci, arhitectul rasismului colorat, a plecat în eternitate fără să ştie măcar dacă are în vene sânge de la negri sau de la albi. Din păcate, cărţile i-au supravieţuit; de fapt, au devenit *Mein Kampf* în campania Lumii a Treia împotriva Occidentului. Căci Fanon a fost cel care a strecurat în minţile conducătorilor Lumii a Treia, mai ales din Africa, ideea că Occidentul civilizat le datorează o recompensă enormă şi permanentă pentru vătămările şi exploatarea din trecut:

Europa s-a îmbuibat până peste poate cu aurul şi materiile prime din ţările coloniale. […] Europa este literalmente creaţia Lumii a Treia.

[…] Nu suntem de acord ca ajutorul pentru ţările subdezvoltate să fie un program al „surorilor de caritate 1. Acest ajutor trebuie să fie ratificarea înţelegerii a doua lucruri, de către popoarele coloniale că *este ceea ce li se datorează* şi de către puterile capitaliste că de fapt *trebuie să plătească*.

Prin urmare, ideile lui Fanon sunt cele care au dus la campania din ce în ce mai violentă împotriva minorităţilor rasiale albe dominante din Rhodesia şi Africa de Sud; la crearea unor baze teroriste internaţionale în Libia şi Algeria, care să acţioneze împotriva statelor albe înfierate ca „imperialiste"; şi la folosirea de către principalele puteri exportatoare de petrol la embargouri şi măriri de preţuri împotriva Occidentului alb. Textele lui Fanon au fost folosite şi pentru a oferi un soi de doctrină teoretică pentru introducerea rasismului oficial în majoritatea ţărilor afro-asiatice. De exemplu, Indonezia, Thailanda şi Birmania supun discriminării sau expulzează minorităţile chineze; practic toate statele africane negre au expulzat sau sunt pe cale să expulzeze minorităţile lor asiatice; statele arabe îi discriminează pe evrei, care nu sunt primiţi (comunităţile evreieşti iniţiale au fost expulzate în anii '50 şi '60), şi un stat arab, Sudanul, îi discriminează şi pe negri; practic, toate statele afroasiatice îi discriminează pe albi. Era colonială a produs multă mişcare şi amestec al raselor în întreaga lume, pe măsură ce comerţul s-a extins şi oamenii au avut voie să-şi vândă munca aproape oriunde, în condiţiile pieţei libere. Această „problemă" din zilele colonialismului este „rezolvată"

acum prin aplicarea principiilor fanoniste ale violenţei rasiale.

Însă ideea lui Fanon că Occidentul ar trebui cumva să recompenseze Lumea a Treia ajutând-o să se industrializeze s-a dovedit mult mai greu de pus în practică, în ciuda faptului că unii oameni din Occident, inclusiv din rândul celor aflaţi în poziţii înalte, se fac că sunt de acord cu el. Nimeni nu contestă diferenţele enorme dintre veniturile din Occidentul civilizat şi cele din ţările subdezvoltate. Astfel, veniturile medii din India, de exemplu, sunt cam o zecime din cifrele folosite în Statele Unite ale Americii la trasarea „liniei sărăciei". Altfel spus, în 1970 venitul pe cap de locuitor din SUA a fost de cincizeci de ori mai mare decât cel din Tanzania – adică de cinci ori mai mare decât diferenţa dintre salariul unui prim-ministru şi cel al muncitorului mediu din Marea Britanie. Pentru a reduce aceste diferenţe enorme, în 1969 Comisia Lester Pearson pentru Dezvoltare Internaţională a recomandat ca ţările bogate să dea 1% din PIB până în 1975, din care o 7% să fie ajutoare oficiale; ONU a calculat că aceasta ar adăuga „circa 10% la veniturile ţărilor subdezvoltate şi circa 100% la formarea capitalului lor". Aşadar, obiectivul Comisiei Pearson nu ar aduce o contribuţie substanţială la reducerea diferenţelor dintre standardul actual de viaţă al ţărilor bogate şi al celor sărace; şi nici n-ar oferi măcar speranţa unui progres rapid în această direcţie în viitor. În orice caz, obiectivul Comisiei Pearson nu a fost atins; ajutorul a fost variat, de la 0,4% din PIB din partea Marii Britanii la 0,3% (SUA şi Germania) şi 0,2% (Japonia). Iar ajutorul pe cap de locuitor a variat din foarte multe motive.

În plus, în anii '70 cei care pledau în Occident pentru ajutor pe baza morală a vinovăţiei din trecut au pierdut constant teren. Revoluţia preţului petrolului făcută de statele OPEC, care se consideră parte a Lumii a Treia, a dat o lovitură grea economiilor occidentale şi a distrus baza populară a unui astfel de ajutor, care niciodată nu fusese prea solidă. Tot mai mulţi economişti şi administratori au înţeles că succesul ori eşecul programelor de ajutorare variază nu atât în funcţie de suma totală dată, cât în funcţie de alţi factori, care uneori sunt mai presus de puterea de control a ţărilor donatoare. Adesea ajutoarele nu reuşesc să ajute cele mai sărace ţări, şi mai ales să ajute cele mai sărace grupuri din acele ţări. Şi există tendinţa ca ele să fie redistribuite între guverne, nu între persoane. P.T. Bauer, într-o critică feroce a ajutoarelor pentru dezvoltare, *Dissent on Development*, scrie:

„Ajutoarele din străinătate sunt un proces prin care oamenii săraci din ţările bogate îi ajută pe oamenii bogaţi din ţările sărace". Există, aşa cum arată el, tendinţa ca muncitori relativ prost plătiţi din

Statele Unite ale Americii să fie taxaţi pentru a ajuta mineri relativ bogaţi din Zambia sau oameni de afaceri prosperi din Liberia. Şi această problemă ar apărea, desigur, în orice propunere de schemă internaţională de impozit pe venituri negativ.

În orice caz, se arată acum, o condiţie prealabilă pentru orice fel de „decolare" este o rată foarte înaltă de economisire internă. Având în vedere extinderea populaţiei, aceasta ar însemna în ţările subdezvoltate cel puţin 10% din venitul naţional. Acum înţelegem că cel puţin ţările tropicale nu au dus-o chiar aşa de rău sub regimul colonial. Arthur Lewis, în *Tropical Development 1880 – 1913*, arată că guvernele coloniale au pus bazele unei infrastructuri sociale şi economice, au permis creşterea unei clase profesionale şi de mijloc, au îmbunătăţit instituţiile economice, juridice şi politice şi au sporit capacitatea generală de producţie. Pe scurt, departe de a jefui aceste ţări, adesea regimul colonial a creat o situaţie politică şi economică în care se putea realiza, şi se realiza, o rată mare de economisire, aşa încât, în multe cazuri, era creată posibilitatea „decolării" la un moment dat din acest secol. Din nefericire, cu puţine excepţii, ţările subdezvoltate, ca state suverane, au tins să se conformeze tipurilor autoritariste, cu aparat administrativ şi forţe armate uriaşe; şi cu legături cezarice între elitele aflate la cârmuire şi masa pasivă din punct de vedere politic a cetăţenilor. Aceste regimuri sunt instabile, iar armata, ca mediator, tinde să absoarbă o proporţie necuvenită din venitul naţional. Absenţa regimului juridic înseamnă că proprietatea este în permanenţă expusă riscului, iar lipsa libertăţii politice şi economice înseamnă că clasa de mijloc rămâne vulnerabilă şi redusă. În aceste împrejurări ratele înalte de economisire, fie de către guvern, fie de către indivizi, sunt practic imposibile şi, prin urmare, nici nu poate fi vorba de „decolare".

În plus, costul „decolării" creşte mereu. Dacă luăm formarea capitalului ca factor-cheie (şi probabil chiar este), putem avea o idee despre greutăţile cu adevărat cumplite cu care se confruntă acum ţările neindustrializate. În cele mai multe industrii cerinţele de capital pentru o unitate de producţie de dimensiuni optime sunt enorm de mari faţă de acum un secol sau două. Încă din 1963 economistul

francez Paul Bairoch, în *Revolution industrielle et sous-developpment*, a arătat că în Anglia, în timpul Revoluţiei Industriale, capitalul – inclusiv acţiunile – necesar pe cap de muncitor în industrie era egal cu circa patru luni de salariu. La începutul secolului XIX, când Franţa începea să se industrializeze, a crescut la şase până la opt luni de salariu. În Statele Unite ale Americii, în 1953, în ciuda ratei salariilor infinit mai mare, crescuse la nivelul salariului pe douăzeci şi nouă de luni. Pentru o ţară subdezvoltată tipică de la sfârşitul anilor '70, nivelul capitalului pe cap de muncitor necesar pentru a respecta cerinţa de investiţie din SUA chiar şi la standardul din 1950 ar fi echivalent cu salariul pe aproape patru ani. Această cifră dă o oarecare indicaţie despre felul de rate de economisire care ar trebui atinsă, fie prin stimulente private, fie prin impunerea de către guvern, pentru a reuşi cu adevărat să ajungă la o creştere autonomă.

În plus, nu este singura dificultate intrinsecă. Pe la începutul secolului XIX, Anglia a putut să transporte relativ uşor Revoluţia Industrială în Europa şi în Statele Unite ale Americii. De exemplu, francezii şi belgienii şi-au construit primele fabrici sub supravegherea unor lucrători britanici bine pregătiţi, în multe cazuri cu utilaje britanice şi cu capital britanic. Dar acum este mult mai greu pentru ţările subdezvoltate să-şi construiască fabricile sub supraveghere. Prin urmare, creşterea implică atât constrângeri legate de import, cât şi constrângeri legate de economisire, iar ţările care importă cea mai mare parte din utilaje nu au aceeaşi şansă să-şi dezvolte tehnicile inginereşti. Mediul tehnologic şi economic pentru cei care „au luat startul târziu" se schimbă permanent, şi din cele mai multe puncte de vedere în dezavantajul lor. Printre aşa-numitele ţări subdezvoltate, cele la care probabilitatea de a duce la bun sfârşit industrializarea este cea mai mare sunt cele care au profitat de „criza energiei", care le-a adus un volum cu adevărat gigantic de capital pentru investiţii. Însă creşterile preţului petrolului care au creat acest capital au provocat pagube mari şi durabile ţărilor din Lumea a Treia lipsite de resurse energetice, ale căror şanse de a reuşi „decolarea" trebuie să fie considerate, dat fiind felul în care stau lucrurile, aproape de zero. Prin urmare, aplicarea tacticilor fanoniste nu a avut alt rezultat decât pur şi simplu să ridice unul dintre grupurile de ţări cu oameni de culoare împotriva altuia şi să antreneze o altă formă de jefuire" internaţională.

Cultul violenţei din Lumea a Treia, împreună cu frustrările din

ce în ce mai mari produse de obstacole economice reale şi inevitabile în calea progresului, constituie o ameninţare permanentă la adresa civilizaţiei occidentale, întrucât oricare ar fi adevărata explicaţie a impasului în care se află, ţările din Lumea a Treia dau toată vina pe Occident. De fapt, nici nu au alt posibil vinovat, în afară de ele însele şi conducătorii lor. Căci violenţa, propovăduită ca formă de virtute, are nevoie de nemernici. Iar dacă nemernicii nu există, trebuie să fie născociţi. Prin urmare, Organizaţia Naţiunilor Unite, care într-o lume nonviolentă ar fi un forum util în interiorul căruia dificultăţile reale ar putea fi soluţionate prin argumentare şi negocieri, a devenit un soi de arenă romană unde naţiunile avansate din Occident sunt vânate ca să-şi răscumpere păcate în mare parte imaginare, trecute, prezente şi viitoare. Sau, ca să schimbăm metafora, putem folosi expresia fostului ambasador american la ONU, Daniel Moynihan: „Pacienţii au pus stăpânire pe ospiciu". Într-o lume în care distincţiile reale sunt erodate cu bună ştiinţă sau sunt inversate de pseudoştiinţă, în care raţiunea este ridiculizată, cunoaşterea este asasinată, iar principiile fundamentale ale civilizaţiei sunt atacate, nu trebuie să ne surprindă constatarea că ONU, izvorul autorităţii internaţionale – aşa cum este ea a devenit Teatrul Mondial al Absurdului, o casă de nebuni globală în care domneşte falsitatea lunatică, iar vocile celor întregi la minte se fac cu greu auzite peste vacarmul revoluţionar şi rasist. Inima întunericului, într-adevăr!

CAPITOLUL 20

Un nou Deuteronom în ultima zi a anului 1911, Wilfred Scawen Blunt, poetul şi propagandistul popoarelor aservite – primul dintre anticolonialiştii moderni a făcut în jurnalul său o însemnare descurajată:

Astăzi se încheie un an trist, cel mai rău din punct de vedere politic de care îmi amintesc din anii 1880 încoace, peste tot vărsare de sânge, masacre şi distrugeri, şi toate acceptate în Anglia cu aprobare cinică, Ministerul nostru de Externe fiind complicele răufăcătorilor, iar Grey [ministrul de externe] fiind apologetul lor. A fost o bătălie pierdută în care am luptat mult, dar din care n-a ieşit nimic bun. Sunt bătrân şi obosit şi descurajat, şi m-aş furişa afară din luptă dacă aş putea. Sunt inutil în faţa unei lumi cu totul potrivnice.

La sfârşitul anilor '70, toate lucrurile pentru care militase Blunt, în ceea ce considera atunci că este o luptă fără sorţi de izbândă,

fuseseră, practic, împlinite în mod glorios. Imperiul Britanic pe care îl ura, pe care îl considera o conspiraţie malefică împotriva popoarelor de culoare, slabe şi nevinovate, din întreaga lume, este acum „una cu Ninive şi Tyr”. Africa a fost descifrată, Asia „eliberată”, peste o sută de naţiuni care în vremea lui Blunt erau administrate de funcţionari europeni au devenit suverane. Lumea pe care o cunoştea şi de care se plângea a fost ştearsă de pe hărţi, în cel mai mare transfer de putere din istoria omenirii; şi aproape toate valorile şi ipotezele dominante în 1911 au fost înlăturate sau inversate. „Lumea potrivnică” a pierit ca şi cum n-ar fi fost niciodată, iar concepţiile lui Blunt au devenit viziunea predominantă pe planeta noastră.

Şi totuşi, este greu să susţii că civilizaţia a devenit mai bogată ori mai sigură decât era atunci. „Peste tot vărsare de sânge, masacre şi distrugeri”: formularea se aplică la fel de bine, sau chiar mai bine, şi vremii noastre. Noi tiranii le-au înlocuit pe cele vechi şi noi nedreptăţi au fost îngrămădite cu generozitate pe capul a nenumăraţi nevinovaţi din fiecare colţ al lumii. În ziua de azi puţine suflete sensibile pot să privească în jur şi să se simtă mulţumite sau optimiste. Aceasta nu înseamnă că revoluţia prin care am trecut putea, şi trebuia, să fie împiedicată; dimpotrivă, a fost atât dreaptă, cât şi inevitabilă. Însă evenimentele din acest secol trebuie să ne aducă aminte că speranţele omenirii se dovedesc aproape întotdeauna iluzorii şi că nu avem decât o capacitate limitată de a găsi soluţii permanente şi echitabile la problemele care răsar din firea omenească. Violenţa, lipsurile în mijlocul bogăţiei, tirania şi cruzimea căreia îi dă naştere, prostiile grosolane ale celor puternici, indiferenţa celor avuţi, dezacordurile dintre cei inteligenţi şi bine intenţionaţi, apatia mulţimii sărmane – aceste lucruri ne vor însoţi până la capătul drumului.

Prin urmare, civilizaţia va fi întotdeauna expusă riscului, şi în fiecare epocă este prudent să examinăm cu foarte multă seriozitate ameninţările la adresa ei. Toate societăţile bune nasc duşmani a căror ostilitate combinată se poate dovedi fatală. Nu există vreo formulă uşoară de apărare, şi cea mai eficientă strategie este identificarea rapidă a forţelor maligne, dacă se ivesc. Acesta este principalul scop al cărţii de faţă. În acelaşi timp, există unele principii remarcabile, întotdeauna valabile, dar deosebit de relevante în ziua de azi, pe care trebuie să le susţinem cu mare grijă. Ele sunt cei Zece Stâlpi ai Civilizaţiei noastre; sau, altfel spus, o versiune nouă şi laică a celor

Zece Porunci, care, de fapt, nu au rostul de a le înlocui pe cele vechi, ci de a le aduce la zi şi de a le întări mesajul social.

Primul, şi poate că cel mai important, este reafirmarea credinţei noastre în valorile morale absolute. Nu este adevărat că toate codurile de comportament uman sunt relative şi reflectă presupuneri culturale şi aranjamente economice care nu au în mod obligatoriu autoritate. Nu este adevărat că nu există dreptate absolută şi nedreptate absolută. Nu este adevărat că felul în care ne comportăm e determinat în întregime de mediu. Şi nu este adevărat nici că a încerca să impui norme morale e o prezumţie de infailibilitate arogantă şi nejustificată; dimpotrivă, pe termen lung este o condiţie necesară a fericirii omului, şi chiar a supravieţuirii lui. Ceea ce *este* adevărat e că fiecare fiinţă omenească raţională este liberă din punct de vedere moral, capabilă să reacţioneze la valorile morale absolute şi să aleagă binele sau răul.

Decurge de aici că anumite acte sunt rele în mod intrinsec, întotdeauna şi oriunde. Crima este întotdeauna rea. Aşadar, oricine încearcă să justifice violenţa politică, cel mai mare rău al epocii noastre, trebuie în mod automat să fie suspectat ca duşman al societăţii noastre. În realitate, teoriile care încearcă să legitimeze uciderea în scopul atingerii unor obiective politice sunt, fără excepţie, clădite pe premise false, sau ilogice, sau se bazează pe trucuri de prestidigitaţie lingvistică deliberate. Prin urmare, există o prezumţie firească, aceea că oricine încearcă să răstoarne părerea comună că violenţa e rea e un escroc intelectual; aşa cum spune John Rawle în *A Theory of Justice*: „În privinţa unui subiect atât de vechi şi de mult discutat […], am putea presupune că este foarte probabil ca o nouă – şi, prin urmare, interesantă – concepţie despre violenţă să fie falsă". În plus, este aproape sigur că un propagandist sau pedagog care nu are dreptate în privinţa violenţei nu are dreptate nici în privinţa tuturor celorlalte lucruri care pretinde că sunt adevărate. Virtutea pe care ar trebui să o preţuim cel mai mult este curajul de a ne împotrivi violenţei, mai ales dacă aceasta implică înfruntarea opiniei publice, care, din cauza fricii şi a dorinţei de pace, ar vrea să-i calmeze pe violenţi. Mai presus de toate, niciodată nu trebuie ca violenţa să aducă foloase, sau să pară că aduce foloase.

A treia axiomă morală este că democraţia e cea mai puţin rea şi, în ansamblu, cea mai eficientă formă de guvernare. Democraţia este un factor important al succesului material al unei societăţi, şi mai ales al

succesului economic; ar trebui, în condiţiile în care toate celelalte lucruri sunt egale, să ducă la o creştere a standardelor de viaţă. Dar, desigur, esenţa democraţiei nu este „un om, un vot", care nu are în mod obligatoriu de-a face cu libertatea individuală sau cu controlul democratic. Ridicarea în slăvi a „regimului majorităţii" * pe baza votului universal este cea mai stridentă eroare politică din secolul XX. Adevărata democraţie înseamnă capacitatea de a da jos un guvern fără violenţă, de a pedepsi doar prin vot eşecul politic sau judecăţile greşite. O democraţie este un instrument funcţional pentru controlul social; este valoros câtă vreme funcţionează. Scopul ei este să promoveze mulţumirea omenească; dar poate că sunt mai multe şanse ca acest lucru să fie asigurat dacă scopul este reformulat. După cum spune Karl Popper, arta politicii este minimalizarea nefericirii, sau a suferinţei evitabile. Identificarea cauzei şi amplorii suferinţei atrage atenţia asupra problemelor din societate şi le defineşte; şi, dat fiind că omul este o făptură care rezolvă problemele, în cele din urmă se face ceva în privinţa lor. Procesul de evitare a suferinţei este ajutat în mare măsură de existenţa instituţiilor libere. Cu cât sunt mai multe, variate şi intrinsec puternice, cu atât este mai eficientă democraţia care le adăposteşte. Toate aceste instituţii trebuie să fie considerate fortăreţe: cu alte cuvinte, să fie construite solid şi cu garnizoană permanentă.

Instituţiile libere supravieţuiesc doar dacă domneşte legea. Aceasta este o valoare absolută, în privinţa căreia nu poate fi niciun compromis: supunerea tuturor oamenilor şi lucrurilor arbitrajului final al legii este mai importantă pentru libertatea şi fericirea omenească decât însăşi democraţia. Cele mai multe dintre creaţiile postbelice s-au prăbuşit din cauză că domnia legii a fost încălcată, iar guvernele s-au pus mai presus de tribunale. Dacă legea este umilită, dispare, de obicei cu viteză înspăimântătoare, tot ceea ce e valoros într-o societate civilizată. Pe de altă parte, dacă domnia legii este păstrată intactă, forţele rele din societate, oricât de puternice ar fi, până la urmă sunt silite să dea socoteală – aşa cum stă mărturie prăbuşirea administraţiei Nixon. Organizaţia Naţiunilor Unite s-a dovedit a fi nu numai un eşec, ci un adevărat obstacol în calea păcii şi dreptăţii, din cauză că a pus principiul „o ţară, un vot" mai presus de domnia legii, inclusiv a celei proprii. Însă domnia legii este esenţială nu numai pentru păstrarea libertăţii, ci şi pentru creşterea bogăţiei. O lege care este supremă, imparţială şi accesibilă tuturor este singura

garanţie că proprietatea, a firmelor sau personală, este în siguranţă; şi, prin urmare, este un stimulent necesar al economisirii şi investiţiilor.

Cea de-a cincea regulă remarcabilă este ca întotdeauna, în orice situaţie, să se pună accentul pe importanţa individului. Atunci când drepturile individuale intră în conflict cu cele corporatiste, balanţa politică ar trebui să încline în favoarea drepturilor individuale; căci civilizaţiile sunt create şi menţinute nu de corporaţii, oricât de binefăcătoare ar fi ele, ci de mulţimea de indivizi care acţionează independent. Am văzut cum în Imperiul Roman libertatea politică şi economică a scăzut, *pari passu*, cu creşterea corporaţiilor şi organizarea lor de către stat. Conceptul roman de *collegia* a supravieţuit; a fost integrat în Biserica creştină şi, astfel, adus în oraşele medievale şi în breslele din societatea medievală şi de la începutul societăţii moderne. Formele de breaslă s-au transformat în cele din urmă în sindicate. Epoca liberală, care a apărut după ce puterea breslelor a fost limitată cu adevărat şi înainte de instaurarea puterii sindicatelor, a fost, astfel, un interval binecuvântat şi rodnic dintre două tiranii – cu adevărat rodnic, deoarece a produs Revoluţia Industrială, prima „decolare" economică, şi astfel a învăţat lumea cum să ajungă la creşterea economică autonomă. Acum sindicatele îşi sporesc puterea economică şi influenţa politică mai rapid decât orice altă instituţie din societatea occidentală. Ele nu sunt în întregime răuvoitoare, dar au anumite caracteristici din ce în ce mai reprobabile. Una este faptul că pretind, şi obţin, privilegii juridice; astfel încalcă a patra poruncă a noastră, domnia legii. Alta este că restrâng imboldul elitist al omului, însăşi esenţa civilizaţiei, şi pun accentul în mod deliberat şi triumfător pe valoarea medie. Ortega y Gasset spune, în *Revolta maselor*: „Caracteristica momentului este că sufletul mediocru, ştiindu-se astfel, are cutezanţa de a afirma drepturile mediocrităţii şi le impune pretutindeni".[53] Această ameninţare reală sau potenţială la adresa culturii noastre poate fi ţinută în frâu, cu condiţia să respectăm cu stricteţe această poruncă şi să apărăm individul de corporatism.

Cea de-a şasea dintre regulile noastre este că existenţa în societate a unei clase de mijloc nu are nimic nesănătos din punct de

---

[53] Jose Ortega y Gasset, Revolta maselor, trad. rom. de Coman Lupu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 55 (n. ed).

vedere moral. Nimeni nu trebuie să se ruşineze că este burghez, că duce o viaţă burgheză sau că aderă la standardele culturale şi morale burgheze. Faptul că trebuie să fie rostită o astfel de frază este un comentariu ciudat la adresa epocii noastre, şi mai ales la adresa maniei ei pentru cel mai mic numitor comun al uniformităţii sociale. De-a lungul istoriei, toţi observatorii inteligenţi ai societăţii au salutat apariţia unei clase de mijloc înfloritoare, pe care au asociat-o corect cu prosperitatea economică, stabilitatea politică, creşterea libertăţii individuale şi ridicarea standardelor morale şi culturale. Clasa de mijloc, întinzându-se de la artizanul independent până la liderii profesiilor culte, a produs majoritatea copleşitoare a pictorilor, arhitecţilor, scriitorilor şi muzicienilor, precum şi administratorii, tehnologii şi oamenii de ştiinţă pe care se sprijină în principal calitatea şi forţa unei culturi. Sănătatea clasei de mijloc este, probabil, cel mai bun indicator al sănătăţii societăţii ca întreg; şi orice sistem politic care îşi persecută în mod sistematic clasa de mijloc nu are mari şanse să rămână prea multă vreme nici liber, nici prosper.

Am văzut că există o legătură strânsă între creşterea unei clase de mijloc şi creşterea libertăţii politice şi economice. Dar nu este adevărat ceea ce a afirmat Lenin cu dispreţ, că „libertatea este o prejudecată burgheză”. Libertatea este un bun pe care orice om raţional ştie cum să-l preţuiască, oricare i-ar fi originile sociale, ocupaţia sau perspectivele economice, în întreaga istorie dragostea de libertate, chiar şi a celor mai umili oameni, şi mai ales de libertatea de a-şi câştiga pâinea în orice mod şi în orice loc doresc, a fost o surpriză neplăcută pentru ideologii condescendenţi. Nu trebuie să presupunem că exercitarea libertăţii se face în detrimentul vreunei clase ori cauze meritorii – doar în detrimentul celor care ard de dorinţa de a tiraniza. Aşadar, cea de-a şaptea poruncă este ca, atunci când cerinţa libertăţii intră în conflict cu urmărirea altor scopuri dezirabile ale politicii publice, în mod normal libertatea să aibă întâietate; societatea ar trebui să aibă pentru ea o predispoziţie raţională şi emoţională. În vremea noastră, principalul conflict al libertăţii a fost cu egalitatea. Însă egalitatea absolută este o himeră, iar dacă ar exista s-ar dovedi un monstru la fel de înspăimântător şi distructiv ca acea creatură grotescă pe care a ucis-o Belerofon. Iar căutarea lipsită de consideraţie şi de discernământ a egalităţii relative, dezirabilă în sine, a dus la multe restricţii nejustificate ale libertăţii omului, fără să-şi atingă ţinta. Pe

scurt, timp de mulţi ani balanţa a fost înclinată în direcţia greşită, şi acum este necesar să se ajungă la un nou echilibru al binelui moral, redresând-o. Atunci când există o îndoială întemeiată legată de legitimitatea pretenţiilor la libertate şi egalitate, hotărârea luată trebuie să fie cea mai uşor de inversat în cazul în care se dovedeşte greşită.

Când avem de-a face cu concepte ca libertatea şi egalitatea, este esenţial să folosim cuvintele cu precizie şi bună-credinţă.

Aşadar, cea de-a opta poruncă este: feriţi-vă de cei care încearcă să câştige o dispută prin deformarea limbajului. Căci faptul că acţionează aşa este o dovadă certă că argumentul lor e fals şi o dovadă prezumtivă că ei ştiu că e fals. Este aproape sigur că un om care violentează în mod deliberat limbajul va violenta fiinţele omeneşti dacă va ajunge la putere. Cei care preţuiesc sensul cuvintelor preţuiesc adevărul, iar la cei care răsucesc cuvintele în scopuri proprii este mare probabilitatea ca acestea să fie antisociale. Folosirea corectă şi onorabilă a cuvintelor este referinţa de căpătâi şi firească a stării civilizate.

Desigur, folosirea cuvintelor în sensul lor adevărat este un element al exactităţii gândirii. Iar capacitatea educată de a gândi exact pentru a face cunoaşterea să progreseze este ceea ce înţelegem prin ştiinţă. Aşadar, cea de-a noua poruncă este: să avem încredere în ştiinţă. Prin aceasta înţelegem ştiinţa adevărată, aşezată pe temelii stabilite în mod obiectiv şi care sunt acceptate, cu o metodologie raţională şi criterii mature de verificare – nu mulţimea de pseudoştiinţe care, aşa cum am văzut, au caracteristici pronunţate ce pot fi detectate şi demascate cu uşurinţă. Ştiinţa, definită corect, este o parte esenţială a civilizaţiei. A fi împotriva ştiinţei nu este un semn al unui om civilizat sau al unui prieten al omenirii. Dacă există precauţiile şi standardele corecte, progresul ştiinţei reprezintă cea mai mare speranţă a noastră de viitor, şi oricine neagă această afirmaţie este un duşman al societăţii.

Ultima dintre legile noastre decurge din a noua şi, într-un fel, le cuprinde pe toate. Este următoarea: niciun considerent nu trebuie să ne abată vreodată de la căutarea şi recunoaşterea adevărului, căci asta constituie, în esenţă, civilizaţia însăşi. Există în ziua de azi mulţi oameni care ar recunoaşte, în teorie, că adevărul e indivizibil; dar în practică susţin că unele adevăruri sunt mai divizibile decât altele. Dacă

vrem să identificăm un dușman al societăţii nu trebuie decât să identificăm atitudinea lui faţă de adevăr: îl va trăda întotdeauna; căci, aşa cum spune Pascal, „cel mai rău este când omul începe să se teamă de adevăr, că îl dă de gol". Însă adevărul este mult mai mult decât un mijloc de a-l da de gol pe răuvoitor. El este marea forţă creatoare a civilizaţiei. Căci adevărul este cunoaştere; iar un om civilizat este cel care, după cum spunea Hobbes, are „o perseverenţă încântată în producerea continuă şi neobosită a cunoaşterii11. Hobbes scrie, de asemenea: „Bucuria care izvorăşte din imaginaţie prin propria putere şi capacitate a unui om este acea exaltare a minţii numită glorificare". Şi chiar aşa este; căci căutarea adevărului este gloria civilizaţiei noastre, iar bucuria obţinută din ea este punctul cel mai apropiat de fericire în care putem ajunge, cel puţin de această parte a mormântului. Dacă nu şovăim în împlinirea acestui scop, nu trebuie să ne temem de duşmanii societăţii.

Bibliografie

Alfoldi, Andrew, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford, 1952

Alloway, Lawrence, *Francis Bacon*, Solomon R. Guggenheim Museum, New York, 1963

Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy*, *and Other Essays*, New Left Books, London, 1971

Alves, Ruben, *A Theology of Human Hope*, Corpus Books, Cleveland.

1969

Archer Scotford, Margaret, *Students*, *University and Society*: *A Comparative Sociological Review*, Heinemann Educaţional, London, 1972

Ardrey, Robert, *The Social Contract*, Fontana, London, 1972 Arendt, Hannah, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovitch, New York.

1970

Ashton, T.S.Some Statistics on the Industrial Revolution", în E.M. Carus-Wilson (ed.), *Essays în Economic History*, 3, E. Arnold, London, 1962

Atkinson, A.B., *The eeconomics ofinequality*, Clarendon Press, Oxford.

1975

Avrich, Paul, *The Russian Anarchists*, Princeton University Press,

Princeton, 1967

Baechler, Jean, *The Origins of Capitalism*, Blackwell, Oxford, 1975 Bailey, Sydney D., *The Procedure of the UN Security Council*, Clarendon Press, Oxford, 1975

Bain, G.S., *The Growth of White-Collar Unionism*, Clarendon Press, Oxford, 1970

Bamsley, John H., *The Social Reality of Ethics*: *The Comparative Analysis of Moral Codes*, Routledge & K. Paul, London, 1972

Barzun, Jacques, *Science*: *The Glorious Entertainment*, Secker & Warburg, London, 1964

Bath, B.H. Slicher von, *The Agrarian History of Western Europe*, *500 – 1850*, E. Arnold, Oxford, 1963

Baxândall, Lee, *Radical Perspectives in the Arts*, Penguin, London, 1972

Beckerman, Wilffed*, în Defence of Economic Growth*, J. Cape, London, 1974

Bendix, R., *Max Weber*: *An Intellectual Portrait*, Heinemann, London, 1960

Berger, Peter L., *The Social Reality of Religion*, Faber, London, 1969 Blair, John M. (ed.), *The Roots of Inflation*, Wilton House, London, 1976

Bloch, Marc, „Comment et pourquoi finit l'esclavage antique?", *Annales*, 1947

Book, E.R., *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1955 Bocock, Robert, *Ritual în Industrial Society*, Allen and Unwin, London, 1974

Bomstein, M. (ed.), *Comparative Economic Sistems*, 2nd ed., Richard D. Irwin, Homewood, 111., 1969

Boyd, Andrew, *Fifteen Men on a Powder Keg*, Methuen, London, 1971 Bronowski, Jacob, *Science and Human Values*, J. Messner, New York, 1956

Buchanan, J., Tullock, G., *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Michigan, 1962

Bunim, M.S., *Space în Medieval Painting and the Forerunners of Perspective*, AMS Press, New York, 1940 Cage, John, *Silence*, Calder and Boyars, London, 1968 –, *Notations*, Something Else Press, New York, 1969 Calvert, Peter, *A Study of Revolution*, Clarendon Press, Oxford, 1970 Casson, L., *The Ancient Mariners*, Gollanez, London, 1959 Caute,

David, *Fanon*, Fontana, London, 1970

Chomsky, Noam, *Language and Mind*, 2nd ed., Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972

Cipolla, Carlo M., *The eeconomic History of World Population*, Penguin, London, 1962

Cockbum, Alexander, Blackbum, Robin (ed.), *Student Power*, New Left Review, London, 1969

Collis, John Stewart, *Paths of Light*, Casseli, London, 1959 Commoner, Barry, *Science and Survival*, Viking Press, New York, 1966 Cone, James H., *A Black Theology of Liberation*, J.B. Lippincott, New York, 1970

Craig, David, *The Real Foundations*: *Literature and Social Change*, Chatto and Windus, London, 1973

Cranston, Maurice, *The Mask of Politics and Other Essays*, Allen Lane, London, 1973

Crozier, Brian, *A Theory of Conflict*, Hamilton, London, 1974 Dallin, Alexander, Breslauer, George W., *Political Terror în Communist Sistems*, Stanford University Press, Stanford, California, 1970 Davis, D.B., *The Problem of Slavery în Western Culture*, Cornell University Press, Ithaca, 1966

Deane, Phyllis, Cole, W.A., *British Economic Growth*, *1688 – 1959*: *Trends and Structures*, 2nd ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1967

Debray, Regis, *Revolution in the Revolution*, Monthly Review Press, London, 1968

Denbigh, Kenneth, *Science*, *Industry and Social Policy*, Oliver & Boyd, New York, 1963

Downs, Anthony, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, New York, 1957

Durbin, Paul R., *Philosophy of Science*: *An Introduction*, McGraw-Hill, New York, 1968

Eagleton, T., *The New Left Chnrch*, Sheed and Ward, London, 1966 Eaton, J.W., Weil, R.J., *Culture and Mental Disorders*, Free Press, Glencoe, 1955

Elliot, John, „The Decline of Spain", *Past and Present*, noiembrie 1961 Ellul, Jacques, *Violence*, Seabury Press, New York, 1969 Empson, William, *The Structure of Complex Words*, Chatto & Windus, London, 1951

Esslin, Martin, *The Theatre of the Absurd*, Eyre & Spottiswoode, London, 1968

Eysenck, Hans, *Crime and Personality*, rev. ed., Paladin, London, 1970 Fann, K.T., *Wittgenstein's Concept of Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1969

Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, F. Maspero, Paris, 1961 Farren, M., Barker, E. etc., *Watch Out, Kitist*, Open Gate Books, London, 1972

Farrington, B., *Greek Science*, Penguin Books Limited, London, 1963 Feirabend, R. şi I.K., Newvold, Betty A.The Comparative Study of Revolution and Violence", *Comparative Politics*, aprilie 1973 Feuer, Lewis, *The Conflict of Generations*, Heinemann, London, 1969 Finley, M.I. (ed.), *Slavery în Classical Antiquity*: *Views and Controversies*, Heffer, Cambridge, 1968

Fontaine, P.H., *Basic Formal Structures*, Appleton-Century-Crofts, New York, 1967

Foster, Brian, *The Changing English Language*, St. Martin's Press, London, 1968

Foucault, Michel, *Madness and Civilisation*, Tavistock Publications, London, 1967

— *The Order of Things*: *an Archaeology of the Human Sciences*, Tavistock Publications, London, 1972

Fraser, Bruce (ed.), *Ernest Gower's Complete Plain Words*, FILM. S.O., London, 1973

Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1962

Galbraith, J.K., *Economics and the Public Purpose*, Deutsch, London, 1974

Garvie, Peter (ed.), *Music and Western Man*, Dent, Toronto/London, 1958 Gaucher, Roland, *The Terrorists*: *from Tsarist Russia to the OAS*, Secker & Warburg, London, 1968

George, Graham, *Tonality and Musical Structure*, Faber, London, 1970 Gheorghegan, A.H., *The Attitude towards Labour* in Early *Christianity and Ancient Culture*, The Catholic University of America Press, Washington, 1945

Gibson, James J., *The Perception of the Visual World*, Houghton Mifflin, Boston, 1950

— *The Senses Considered as Perceptual Sistems*, Allen & Unwin,

London, 1968

Gombrich, E.H., *Art and Illusion*: *a Study in the Psychology of Pictorial Representation*, Phaidon Press, London, 1960 Goodall, Marcus C., *Science*, *Logic and Political Action*, Schenkman Pub. Co., Cambridge, Mass., 1970

Goodman, P., *Compulsory Miseducation and the Community of Scholars*, Vintage Books, New York, 1966 Gould, J.D., *Economic Growth în History*, Methuen, London, 1972 Gowing, Margaret, *Britain and Atomic Energy*, *1939 – 45*, Macmillan, London, 1964

Graham, Loren H., *Science and Philosophy in the Soviet Union*, Allen Lane, London, 1973

Green, D.M., *Form în Tonal Music*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1965

Green, P.The First Sicilian Slave War", *Past and Present*, 1961 Habakkuk, H.J., *American and British Technology in the 19th Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962 Harre, R" *The Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford, 1972

Harrington, Alan, *Psychopaths*, Simon and Schuster, New York, 1972 Hartwell, R.M. (ed.), *The Causes of the Industrial Revolu*tion in *England*, Methuen, London, 1967

Heckscher, E.F., *Mercantilism*, 2 vol., 2nd ed., Allen & Unwin, London, 1956

Heilbroner, Robert L., *The Worldly Philosophers*, Simon & Schuster, New York, 1961

Hicks, John, *A Theory of Economic History*, Clarendon Press, Oxford, 1969

Hochberg, Julian E., *Perception*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1964

Hollander, Samuel, *The eeconomics of Adam Smith*, Heinemann Educaţional, London, 1973

Hook, Sidney (ed.), *Human Values and Economic Policy*, New York University Press, New York, 1967

Hutchinson, Martha C.The Concept of Revolutionary Terrorism", *Journal of Conflict Resolution*, septembrie 1972 Illich, Ivan D., *Deschooling Society*, Calder & Boyars, London, 1971 International Bank for Reconstruction and Development, *Report on the Limits to Growth*, The Bank, Washington, 1972 Jackson, D., Turner, H.A., Wilkinson, F., *Do Trade Unions Cause Inflation*? 2nd ed., Cambridge University Press,

Cambridge, 1975 Jacobs, Paul, Landau, Saul, *The New Radicals*, Random House, New York, 1966

John, Eric, „Agriculture and Economic Growth în England, 1660 – 1750", *Journal of Economic History*, 1965 Jones, A.H.M., *The Later Roman Empire*, *284 – 602*: *a Social*, *Economic and Administrative Survey*, 3 vol., B. Blackwell, Oxford, 1964 Jones, O.K. (ed.), *The Private Language Argument*, Random House, New York, 1969

Kagan, D., *Decline and Fall of the Roman Empire*, Heath, Boston, 1962

Kay, William, *Moral Education*: *A Sociological Study of the Influence of Society*, *Home and School*, Allen & Unwin, London, 1975 Kennedy, Andrew K., *Six Dramatists în Search of a Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975 Kilbourne, Edwin C., Smillier, Wilson G. (ed.), *Human Ecology and Public Health*, The Macmillan Company, New York, 1970 Kitson, Frank, *Low Intensity Operations*: *Subversion*, *Insurgency and Peace-Keeping*, Faber, London, 1971 Kuhn, T.S.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962

Kuznets, S.S., *Capital in the American Economy*: *its Formation and Financing*, Princeton University Press, Princeton, 1961 Laing, R.D., *The Divided Seif*: *a Study of Sanity and Madness*, Tavistock Publications, London, 1960 –, *The Politics of the Family and Other Essays*, Tavistock Publications, London, 1971

Laing, R.D., Cooper, D.G., *Reason and Violence*: *A Decade of Sartre's Philosophy*, *1950 – 60*, Tavistock Publications, London, 1964 Lambrick, H.T. (ed., tr.), *The Terrorist*, Benn, London, 1972 Le Bras, Gabriel, *Études de sociologie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955

Leach, Edmund, *Lévi-Strauss*, Fontana, London, 1970 –, *A Runaway World*? British Broadcast Corp., London, 1968 Lehmann, Paul, *The Transfiguration of Politics*, S.C.M. Press, London, 1975

Leiden, Cari, Schmitt, Karl M., *The Politics of Violence*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1968

Leiris, M., *Francis Bacon*, Marlborough Fine Art, London, 1967 Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1966

Lewis, Arthur, *Tropical Development 1880 – 1913*, Northwestern University Press, London, 1970

Lewis, Bernard, *The Assassins*: *A Radical Sect în Islam*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1967

Lucie-Smith, Edward, *Movements în Art Since 1945*, Thames & Hudson, London, 1969

Lyons, John, *Introduction to Teoretical Lingvistics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968 –, *Chomsky*, Fontana, London, 1970

Lydall, H.F., *The Structure of Earnings*, Clarendon Press, Oxford, 1967 MacIntyre, A., *Secularisation and Moral Change*, OUP, Oxford, 1967 Mace, C.A. (ed.), *British Philosophy în Mid-century*, 2nd ed., Allen and Unwin, London, 1966

Maddison, Angus, *Economic Growth in the West*, Allen and Unwin, London, 1964

Magee, Bryan, *Modern British Philosophy*, Secker and Warburg, London, 1971

— *Popper*, The Wobum Press, London, 1974

Mathieson, Thomas, *Beyond the Boundaries of Organisations*, Glendessary Press, California, 1972

McMullen, Roy, *Art, Affluence and Alienation*, Pall Mall Press, London, 1968

McWhinney, Edward, *The Illegal Diversion of A ircraft and International Law*, Recueil des cours, The Hague, 1973 Meadows, Dennis, Meadows, Donella, Randers, J., Behrens, W.W., *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972 Medawar, P.B., *The Art of the Soluble*, Methuen, London, 1967 –, *The Hope of Progress*, Methuen, London, 1972 Mellandy, K.Biological Efects of Polution: an Ecological Problem", *Presidential Address to the Zoology Section of the British Association for the Advancement of Science*, septembrie 1972 Mellers, Wilfred, *The Sonata Principie*, Rockliff, London, 1957 Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, 3rd ed., Collier-Macmillan, London, 1968 Miller, Jonathan, *McLuhan*, Fontana, London, 1971 Mishan, E.J., *The Costs of Economic Growth*, Staples Press, London, 1967

— „Economic Growth: the Need for Scepticism", *Lloyds Bank Review*, octombrie 1972

Morick, H., *Wittgenstein and the Problem of Other Minds*, McGraw-Hill, New York, 1967

Morton, John (ed.), *Biological and Social Factors* în *Psycholingvistics*, Logos Press, London, 1971

Moss, Robert, *Urban Guerillas*, Maurice Temple Smith Ltd.,

London, 1972

Mulier, H.J., *Uses of the Past*, Oxford University Press, Oxford, 1952 Myint, H., *The eeconomics of the Developing Countries*, Hutchinson, London, 1965

Needleman, J., *The New Religions*, Doubleday, New York, 1970 Nisbet, R.A., *The Sociologicul Tradition*, Basic Books, New York, 1966

North, Douglass C., Thomas, Robert Paul, *The rise of the Western World*: *A New Economic History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973

Nutter, G.W., Einhom, H.A., *Enterprise Monopoly in the US*, *1899 – 1958*, Columbia University Press, Columbia, 1969 O'Dea, John, *The Social History of Lighting*, Routledge and Paul, London, 1958

Parkin, F., *Class inequality and Political Order*, Praeger, London, 1971 Pei, Mario, *Words în Sheep's Clothing*, Allen & Unwin, London, 1970 Piganiol, A., *L'Empire chrétien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957

Polanyi, Karl (ed.), *Trade and Market in the early Empires*, Free, New York, 1957

Popper, Karl, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge & K. Paul, London, 1966

— *The Poverty of Historicism*, Routledge & K. Paul, London, 1957 –, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson and Co., London, 1959

— *Obiective Knowledge*: *An Evolutionary Approach*, Oxford University Press, London, 1972

Potter, Simeon, *Changing English*, Deutsch, London, 1969 Priestland, Gerald, *The Future of Violence*, Hamilton, London, 1974 Prior, Moody E., *Science and the Humanities*, Northern University Press, Evanston, 1962

Ramsay, William, Anderson, Claude, *Managing the environment*, Macmillan, London, 1972

Ravetz, Jérôme R., *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Clarendon Press, Oxford, 1971

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard, 1971

Raynor, John, *The Middle Classes*, Longmans, Green and Co., London, 1969

Revesz, G., *Introduction to the Psychology of Music*, Longmans, Green and Co., London, 1953

Reymond, A., *Histoire des Sciences exactes dans l antiquite greco-romaine*, 2 e ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1955 Robinson, Ian, *The Survival of English*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973

— *The New Grammarian's Funeral*: *a Critique of Noam Chomsky's Lingvistics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975 Rosen, George, *Madness în Society*: *Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*, Routledge & K. Paul, London, 1968 Rosenberg, Harold, *The Tradition of the New*, Thames and Hudson, London, 1962

Rostovtzeff, M.I., *Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vol., Clarendon Press, Oxford, 1941 –, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 vol., rev. ed., Clarendon Press, Oxford, 1957

Rostow, W.W. (ed.), *The eeconomics of Take-ojf to Sustained Growth*, Macmillan, London, 1963

Roszak, T., *The Making of a Counter-culture*, Faber and Faber, London, 1968

Rothenstein, J., Alley, R., *Francis Bacon*, Thames and Hudson, London, 1964

Routh, G., *Occupation and Pay în Great Britain*, *1906 – 1960*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965

Rubin, Jerry, *Do It*! *Scenarios of the Revolution*, Simon and Schuster, New York, 1970

Sachs, C., *The rise of Music in the Ancient World*, New York, 1943 Sachs, Ignacy (ed.), *Political Economy of the environment*: *Problems of Method*, Mouton, The Hague, 1972 Salter, W.E.G., *Productivity and Tehnical Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960

Schmookler, Jacob, *Invention and Economic Growth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1966

Schneider, Louis, Dombusch, Sanford M., *Popular Religion*: *Inspirational Books în America*, University of Chicago Press, Chicago, 1958

Schoenberg, Arnold, *Structural Functions of Harmony*, Norton, New York, 1954

Schonfield, Andrew, *Modern Capitalism*: *the Changing Balance of Public and Private Power*, Oxford University Press, Oxford, 1965 Searle, John, *The Campus War*, Penguin, Harmondsworth, 1972 Segre, D.V., Adler, J.H.The ecology of Terrorism", *Encounter*, februarie 1973

Sheldon, h. B., Moore, W.b. (ed.), *Indicators of Social Change*: *Concepts and Measurement*, Russell Sage Foundation, New York, 1968 Singer, C., Holmyard, E.J., *A History of Technology*, Clarendon Press, Oxford, 1954-[1984, n.ed.]

Smart, Ninian, *The Philosophy of Religion*, Random Flouse, New York, 1970

Smerud, W.B., *Can there be a Private Language*? Mouton, The Hague, 1970

Sprague de Câmp, L., *The Ancient Engineers*, Doubleday, New York, 1964

Stanworth, P., Giddens, A. (ed.), *Elites and Power în British Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974 Stark, W., *The Ideal Foundations of Economic Thought*, K. Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1943 Stark, Werner, *The Sociology of Religion*: *a Study of Christendom*, vol. 5: *Types of Religious Structure*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972

Steiner, George, *After Babei*, Oxford University Press, Oxford, 1975 Stich, Stephen R, „What Every Speaker Knows", *Philosophical Review*, 80, 1971

Strawson, P.F., *Individuals*, 2nd ed., Methuen, Oxford, 1965 Sussex University Policy Research Unit, *Futures*, Sussex, 1973 Swinbume, R., *Space and Time*, Macmillan, London, 1968 Taylor, Ian, Walton, Paul, Young, Jock, *The New Criminology*: *for a Social Theory of Deviance*, Routledge & K. Paul, London, 1973 Taylor, John Russell, *The Second Wave*: *British Drama for the Seventies*, Methuen, London, 1971

Tejera, Victorino, *Art and Human Intelligence*, Vision Press, London, 1966

Thomas, Hugh, *Goya*: „*The Third of May 1808*", Allen Lane, London, 1972

Thompson, E.A.Peasant Revolts în Late Roman Gaul and Spain", *Past and Present*, 1952

— „Slavery in Early Germany", *Hermanethena*, 1957 Tiger, Lionel, Fox, Robin, *The Imperial Animal*, Secker & Warburg, London, 1972

Tolstoy, Leo, *The Law of Love and the Law of Violence*, Blond, London, 1970

Toulmin, S., *The Philosophy of Science*, Hutchinson, London, 1967 Viljoen, Stephan, *Economic Sistems în World History*, Longman,

London, 1974

Vogt, Joseph, *The Decline of Rome*, Weidenfeld & Nicolson, bondon, 1967

Wagner, Geoffrey, *On the Wisdom of Words*, Allen, London, 1968 Walbank, F.W., *The Awful Revolution*: *the Decline of the Roman Empire in the West*, Liverpool U.P., Liverpool, 1969 Wallerstein, Immanuel, *The Modern World Sistem*: *Capitalist Agriculture and the Origins of the european World-economy in the 16th century*, Academic Press, New York, 1974 Walter, Eugene V., *Terror and Resistance*: *a Study of Political Violence*, Oxford University Press, Oxford, 1969 Warnock, G.L., *Contemporary Moral Philosophy*, Macmillan, London, 1967

White, John, *The Birth and Re-birth of Pictorial Space*, Faber and Faber, London, 1967

White Jr., Lynn, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, Oxford, 1966

Whitehead, A.N., *The Functions of Reason*, Beacon Press, Boston, 1959 Willcox, W.F., *International Migrations*, 2 vol., Gordon and Breach, New York, 1969

Wilkinson, Paul, *Political Terrorism*, Macmillan, London, 1974 Wilson, Charles, *Economic History and the Historians*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1969

Winch, Donald, *Economics and Policy*: *a Historical Study*, Flodder & Stoughton, London, 1969

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3rd imp., Cambridge University Press, Cambridge, 1966 –, *Philosophical Investigations*, 2nd ed., Prentice Hall, London, 1958 Woods, Gerald, Thompson, Philip, Williams, John (ed.), *Art Without Boundaries*, *1950 – 70*, Thames and Hudson, London, 1972 Wootton, Barbara, *Social Foundations of Wage Policy*, 2nd ed., Allen & Unwin, London, 1962

Young, Robert, „The Historiographic and Ideological Contexts of the 19 th-century Debate on Man's Place în Nature", în Teich, Michulas, Young, Robert (ed.), *Changing Perspectives in the History of Science*: *Essays în Honour of Joseph Needham*, Heinemann Educaţional, London, 1973

Zwiebach, Burton, *Civility and Disobedience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975

Indice de nume

Adler, Alfred, 203, 215 Agatarhos, 67

Alberti, Leon Battista, 73, 74 Alexandru cel Mare, 27, 29 Alfoldi, Andrew, 68 Alhaulf, regele goţilor, 42 Alloway, Lawrence, 303 Alves, Ruben, 333 Ammianus, 24, 39, 69 Anaxagora, 14 Anaximandru, 19 Anaximene, 19 Anderson, Claude, 135 Arhimede, 36 Aristotel, 28, 36, 302 Arkwright, Richard, 92 Arnheim, Rudolf, 297 Ashton, T.S., 92, 93, 101 Augustin, Sfanţul, 23, 42, 50, 68, 121, 167, 179, 322 Austen, Jane, 157 Ayer, A.J., 187, 242

Baader-Meinhof (banda), 325 Bacon, Francis, 302 – 304, 315 Bacon, Francis, viconte de St. Albans, 16, 51, 193 Bacon, Roger, 59, 192, 198

Baechler, Jean, 77 Bagehot, Walter, 196 Bain, G.S., 258 Bairoch, Paul, 341 Bakunin, Mihail, 326 Balzac, Honoré de 315 Banfield, Edward, 249 Bamsley, John, 244 Barth, Karl, 166 Bauer, P.T., 339 Beauvoir, Simone de 334 Beccaria, Cesare, 269 Becker, H.S., 274 Becket, Thomas, 221 Beckett, Samuel, 311, 312 Beda Venerabilis, 51 Behrens, W.W., 126 Berger, John, 211 Berger, Peter, 331 Bergson, Henri, 173 Berkeley, George, episcop, 161, 293 – 295

Berlin, Isaiah, 210 Beveridge, SirWilliam, 113 Blackbum, Robin, 232 Blackstone, Sir William, 90 Blanchard, Brand, 188 Blavatsky, Helena, 172

Bioeh, Mare, 48

Blunt, Wilfred Scawen, 343, 344 Bohr, Niels, 191, 192 Bonger, William, 273 Bonhoeffer, Dietrich, 166 Brahms, Johannes, 308 Bramah, Joseph, 92 Braudel, Fernand, 280 Broad, C.D., 179 – 181 Bromley, A.J., 137 Bronowski, Jacob, 242 Brown, H. Rap, 324 Browne, Sirâhomas, 158 Brunei, Isambard Kingdom, 92 Brunelleschi, Filippo, 72, 73 Buckland, W.W., 28 Bultmann, Rudolf, 166 Burgundia, ducii de 84 Burke, Edmund, 176, 177

Cage, John, 310 Calvin, John, 86 Camus, Albert, 331, 333 Caracalla, împărat, 70 Carmichael, Stokely, 324 Carnap, Rudolf, 189 Carol V, împărat, 85, 85 Cartwright, Edmund, 92 Cassiodor, 44, 46 Călugărul de la Sankt Gallen, 52 Cellorigo, Gonzales de 82 Chamberlain, Joseph, 254 Chateaubriand, François, viconte de 168

Chesterton, G.K., 171, 204 Chomsky, Noam, 160, 161 Christie, Nils, 276 Churchill, Sir Winston, 110, 144, 191, 192

Cicero, 30, 31, 34, 35, 41, 69 Cimabue, 71

Clark, Glenn, 169, 224, 231 Claudian, 42 Cleaver, Eldridge, 324 Cockbum, Alexander, 232 Coke, Sir Edward, 89 Colbert, Jean Baptiste,

83 Coleridge, Samuel Taylor, 159 Comte, Auguste, 287 Cone, James, 332 Conrad, Joseph, 315, 337 Constable, John, 292 Constantin I cel Mare, 38 Constantius, împărat, 39 Cooper, David, 280, 281, 324 Copland, Aaron, 308 Cort, Henry, 92 Cox, Harvey, 166 Crane, Harold Hart, 196 Cranston, Maurice, 323 Cressey, Donald R., 274 Crossley (familia), 98 Curr, 92

Dahrendorf, Ralf, 276 Darwin, Charles, 191, 206 – 208, 223, 253, 254, 266, 270 Davidson, Cari, 233 Davis, Angela, 325 Davy, Humphry, 193 Democrit, 278 Demostene, 27 Denison, Edward F., 224 Descartes, René, 157, 180, 193, 194 Desiderius, rege, 52 Dickens, Charles, 315 Diocleţian, împărat, 36, 70 Disraeli, Isaac, 178

Donne, John, 121, 196 Dombusch, Sanford M., 169 Dostoievski, Fiodor, 327 Douglas, Mary, 284, 285 Downing, George, 87 Drake, Sir Francis, 79 Dryden, John, 157 Dürer, Albrecht, 296 Durkheim, Emile, 273 Dvořák, Antonin, 308

Eaton, J.W., 279

Eddington, Sir Arthur Stanley, 203 Eden, Sir Anthony, 149 Einstein, Albert, 74, 192, 200 – 203 Eliot, George, 192 Eliot, T.S., 153 Ellul, Jacques, 332 Emerson, Ralph Waldo, 196 Engels, Friedrich, 98 – 100, 106 – 108, 176, 206, 208, 209, 253, 254, 264, 265, 272, 273 Epicur, 36

Erasm din Rotterdam, 87 Eschil, 67 Euclid, 36, 66, 196 Eustace, Rowland, 236 Evans, Ralph M., 293 Eysenck, Hans, 271, 272, 274

Fanon, Frantz, 320, 333 – 338 Faraday, Michael, 193 Feierabend, K. şi R., 326 Filip II, rege al Spaniei, 85 Finley, Moses, 27 Fisher, H.A.L., 222 Florentinus, 28 Foucault, Michel, 279, 280 Foxe, John, 237

Franidin, Benjamin, 143 Freire, Paulo, 247 Freud, Sigmund, 123, 203, 211, 214, 215, 267, 268 Fried, Michael, 297

Galbraith, John Kenneth, 119 Galilei, Galileo, 13, 194, 209 Gama, Vasco da, 79 Gandhi, Mahatma, 335 George, Graham, 310 Gibbon, Edward, 15, 22, 23, 330 Gibson, J.J., 64, 292, 295, 299, 312 Giotto, 71, 72, 293 Goethe, 196

Gombrich, E.H., 293, 294, 296 Good, I.J., 194 Gowing, Margaret, 191, 195 Goya, 300 – 302, 304 Graham, Loren R., 217, 218 Green, T.H., 244 Greenberg, D.S., 194

Habsburg (Casa de), 77 Hadrian, împărat, 35, 36 Haldane, Lord, 222 Hardin, Garrett, 136 Hargreaves, James, 94 Harrod, Sir Roy, 111,

114 Hayek, Friedrich August von, 89 Hebb, D.O., 292
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 108, 109
Heidegger, Martin, 211, 300, 319, 320
Heller, Walter H" 114 Henric II, rege al Angliei, 221 Henric VIII, rege al Angliei, 222 Herder, Johann Gottfried von, 160
Herodot, 18, 36 Herschel, Sir John, 196 Hindemith, Paul, 310 Hitler, Adolf, 175, 208, 211, 212, 214, 254, 318
Hobbes, Thomas, 25, 118, 141, 175, 221, 232, 269, 290, 318, 320, 351 Horaţiu, 36 Hughes, Ted, 315, 316 Hume, David, 161, 200, 320 Hutchinson, Martha C., 325 Huxley, Aldous, 297 Huxley, Julian, 172 Huxley, T.H., 191
Ibsen, Henrik, 312 Ieronim, Sfântul, 179 Illich, Ivan, 245 – 248, 267 Inocenţiu X, papă, 303 Ioana d'Arc, 222 Isidorâl Sevilliei, 46 Iulius Caesar, 23 Juvenal, 36
Jackson, Dudley, 120 Jacques, Martin, 230 James, William, 65 Jevons, Stanley, 133 Johnson, Samuel, 111, 157 Johnson, William Ernest, 180 Jones, A.H.M., 26 Jonson, Ben, 278 Jung, C.G., 171, 177
Kaldor, Nicholas, 114 Kallen, Horace Mann, 240 Kallinikos, 60 Kant, Immanuel, 157, 180 Kapitsa, Peter, 197
Kay, William, 255 Keats, John, 196 Kennedy, John F., 114, 143 Kennedy, Robert, 149 Kerr, Clark, 224, 225, 231 Keynes, John Maynard, 80, 93, 107, 110 – 116, 119, 120, 180, 260 Keynes, John Neville, 180 Kierkegaard, Soren, 320 King, Gregory, 87, 93, 102 Klein, Yves, 297 Kuhn, Thomas, 214
Lactanţiu, 36
Laing, R.D., 281 – 284, 304, 315, 324
Leach, Edmund, 243, 244, 285, 288
Leavis, F.R., 204 Lehmann, Paul, 332 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 97, 165
Lemerţ, Edwin, 274 Lenin, 108, 175, 176, 209, 210, 240, 241, 256, 273, 314, 322, 349
Leonardo da Vinci, 74 Lévi-Strauss, Claude, 285 – 289, 298, 300, 324
Lewis, Arthur, 340 Lipson, H.S., 193 Lîsenko, Trofim Denisovici, 218 Locke, John, 90, 161, 165, 169, 183, 269, 318
Lombroso, Cesare, 269, 270 Lorenzetti, Ambrogio, 71 Louis, Morris, 297, 299, 304 Lucie-Smith, Edward, 297, 298 Lucreţiu, 66
Macaulay, Thomas Babington, 98 Machiavelli, Niccolò, 23

Machlup, Fritz, 224 MacIntyre, Alasdair, 213, 244, 249 MacLean, Paul D., 318 McLuhan, Marshall, 204 – 206 McMullen, Roy, 309 McTaggart, John, 181 Mahler, Gustav, 310 Maidalchini, Olimpia, 303 Malthus, Thomas, 105, 253 Mandeville, Bernard, 97 Manetti, Antonio, 72 Mann, Horace, 239, 240 Mao Zedong, 176, 240 Marcuse, Herbert, 211 – 214, 231, 233, 245, 266, 321 – 324 Marshall, Alfred, 98, 105, 110, 204 Marvell, Andrew, 51 Marx, Karl, 76, 77, 90, 98, 103, 106 – 108, 122, 174, 176, 177, 206 – 208, 211, 214, 253, 254, 264 – 266, 272, 273, 277, 283, 321

Maudslay, Henry, 92 Maxwell, Gavin, 311 Mazda, David, 275 Meadows, Dennis, 126 Meadows, Donella, 126 Medawar, SirPeter, 122, 157, 172, 174, 195, 198 – 200, 267, 268, 275, 280, 288 Meinhof, Ulrika, 325 Mellers, Wilfred, 309 Mendel, Gregor, 268 Merleau-Ponty, Maurice, 334 Mirabeau, H.G.R., 94 Mishan, E.J., 126, 129 Moise, 319

Moodie, Graeme C., 236

Moore, Barrington Jr., 322 Moore, G.E., 179, 181, 183 Mosley, Sir Oswald, 110 Moynihan, Daniel, 342 Murat, Joachim, mare al, 301 Mussolini, Benito, 318

Nagel, Ernest, 242 Napoleon, 301 Neceaev, 326, 327 Nesvold, Betty A., 326 Newbould, G.D., 257 Newman, John Henry, 221, 228 Newton, Sir Isaac, 196, 201, 206 Nicias, 292 Nielsen, Cari, 310 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 280, 318

Nixon, Richard M" 212, 214, 347 North, Douglass C., 78

Ockham, William, 182 Oppenheimer, Robert, 192, 197 Orosius, 42

Ortega y Gasset, José, 348 Orwell, George, 151 Oursler, Will, 170

Pakenham, Frank, Lord Longford, 114

Park, Robert Ezra, 273 Parmenide, 186 Părută, Paolo, 23 Pascal, Blaise, 350 Paulinus din Pella, 41 Peale, Norman Vincent, 169 Peel, Sir Robert, 103 Pelagius, 178 Pericle, 14 Petrarca, 23

Picasso, Pablo, 184, 297 Piganiol, André, 24 Pigou, A.C., 110 Pinter, Harold, 312 – 314 Pirenne, Henri, 44, 57 Plant, Sir Arnold, 92 Platon, 28, 29, 36, 180, 249 Pliniu, 20, 32, 33, 53, 292, 293 Polibiu, 23, 29, 36 Polygnotos, 292 Pope, Alexander, 97, 196 Popper, Sir Karl, 188, 189, 200, 201, 203, 204, 207, 208, 213, 215, 250, 346 Pythagoras, sculptor, 292

Quinton, Anthony, 190

Ramsay, William, 135 Randers, J., 126

Ravetz, Jérôme R., 192, 193, 214 – 217, 219 Rawle, John, 345 Reith, Lord, 243 Rhodes, Cecil, 324 Richards, I.A., 141 Richardson, Ian, 158 Robbins, Lord, 224 – 226 Robinson, J., episcop, 166 Robinson, Eric, 230 Robinson, Joan, 113 Roebuck, John, 94 Roosevelt, Franklin D., 113 Rose, Steven, 234 Rosen, Charles, 308 Rostovtzeff, M., 30 Rostow, W.W., 93 Rousseau, Jean-Jacques, 165, 175 Routh, G., 256 Rubin, Jerry, 324

Ruskm, John, 142, 294 – 296, 299, 300

Russell, Bertrand, 179, 181 – 183, 185, 196

Rutherford, Lord, 197

Sabbah, Hasan-i, 326 Şade, marchizul de 280 Salomon, Jean-Jacques, 228 Salvian din Marsilia, 42, 43 Sametz, A.W., 125 Sandburg, Cari, 196 Sartre, Jean-Paul, 299, 300, 319 – 321, 324, 333, 334 Schlesinger, Arthur, Jr., 114 Schmookler, Jacob, 91, 92 Schneider, Louis, 169 Schönberg, Arnold, 308, 309 Schroyer, Trent, 267 Schumacher, E.F., 114 Schweitzer, Albert, 320 Schweitzer, Karl, 320 Septimius Severus, împărat, 70 Shaw, George Bernard, 173, 314 Shelley, Percy Bysshe, 196 Short, Edward, 235 Shubik, Martin, 128 Sidgwick, Henry, 181 Sidney, Sir Philip, 195 Smith, Adam, 21, 88, 90, 94 – 97, 105, 110, 114 Snow, C.P., 223 – 226 Socrate, 249, 273, 278 Soljeniţîn, Aleksandr, 277 Sorel, Georges, 318 Spear, Samuel T., 239 Spender, Stephen, 306 Stalin, Iosif Vissarionovici, 176 Steiner, George, 156 Stockhausen, Karlheinz, 310

Stoppard, Tom, 312, 314 Stout, George Frederick, 180 Strabon, 33 Sulla, 67 Surrey, A.J., 137 Sutherland, Edwin H., 274 Sylvester, David, 304 Symington, William, 92 Symmachus, 28, 69 Synesios din Cyrene, 41, 42

Tacit, 36, 43, 47 Taylor, Ian, 276

Teilhard de Chardin, Pierre, 172 – 174, 218, 219 Temple, Sir William, 87 Tennyson, Alfred, Lord, 196 Tennyson, Hallam, 313 Teodoric, 43, 44 Teodosie, împărat, 70 Tertulian, 22, 24, 25 Thales din Milet, 19 Thatcher, A.R., 258 Thatcher, Margaret, 235 Thomas, Hugh, 301 Thomas, Robert Paul, 78 Tiberiu, împărat, 33 Tillich, Paul, 319, 331 Tolstoi, Lev, 315, 328, 329 Toma d'Acquino, Sfântul, 182 Traian, împărat, 35 Trevithick, Richard, 92 Truman, Harry S., 149 Tucidide, 36 Turner, H.A., 120 Turner, J.M.W., 294 Tynan, Kenneth, 313

Uccello, Paolo, 74 Ussher, arhiepiscop, 121

Valens, împărat, 69 Vasari, Giorgio, 74, 292 Velázquez, 303

Vergiliu, 36 Vespasian, împărat, 31 Victoria, regina Angliei, 191 Vitruviu, 31, 55, 59, 66 Voltaire, 23, 165

Wagner, Richard, 308 Wallerstein, Immanuel, 77, 78 Walton, Paul, 276 Ward, James, 180 Watson, James D., 194 Watt, James, 92 Weber, Max, 76, 77, 86, 215 Wedgwood, Josiah, 92 Weil, R.J., 279 Whewell, William, 198 White, John, 72, 74 White, Lynn, 52, 54 Whitehead, A.N., 179, 182, 188, 189, 223

Whitman, Walt, 196 Wilde, Oscar, 314 Wilkinson, Frank, 92, 120 Williams, Bernard, 188 Williams, J. Paul, 240 Williams, Shirley, 235 Wittgenstein, Ludwig, 182 – 187, 213 Wolff, R.P., 322 Wootton, Barbara, 113 Wordsworth, William, 196

Yeats, W.B., 122, 308 Young, Jock, 276 Young, Michael F.D., 234 Young, Robert, 265 – 267, 284

Zweibach, Burton, 318

Johnson îndeamnă „burghezia" să-şi reafirme valorile. Printre cele zece porunci „seculare" care trebuie adăugate la legea mozaică figurează „axioma morală" că democraţia este forma de guvernământ „cea mai puţin rea". Legile trebuie să garanteze proprietatea. Iar cuvintele trebuie folosite cu acurateţe şi bună-credinţă. Johnson declară, desigur, război majorităţii claselor noastre intelectuale. Dar adevărul este de partea sa şi duşmanii lui – Marx, Freud, Marcuse, Fanon, Clubul de la Roma – nu vor avea, cu siguranţă, câştig de cauză.

John Chamberlain

Violenţa, lipsurile în mijlocul bogăţiei, tirania şi cruzimea căreia îi dă naştere, prostiile grosolane ale celor puternici, indiferenţa celor avuţi, dezacordurile dintre cei inteligenţi şi bine intenţionaţi, apatia mulţimii sărmane – aceste lucruri ne vor însoţi până la capătul drumului. Prin urmare, civilizaţia va fi întotdeauna expusă riscului, şi în fiecare epocă este prudent să examinăm cu extrem de multă seriozitate ameninţările la adresa ei. Toate societăţile bune nasc duşmani a căror ostilitate combinată se poate dovedi fatală. Nu există vreo formulă uşoară de apărare, şi cea mai eficientă strategie este identificarea rapidă a forţelor maligne, dacă se ivesc. Acesta este principalul scop al cărţii de faţă.

Paul Johnson

Paul Johnson este unul dintre cei mai inteligenţi gânditori politici ai vremurilor noastre, un istoric al pasiunilor intelectuale care nu se teme să identifice patologiile reprezentate de variile

corectitudini şi de relativismul moral. În această carte, Paul Johnson îşi continuă pledoaria pentru valorile burgheze, pentru libertatea socială, politică şi economică, ameninţată de promotorii, mărturisiţi sau nu, ai colectivismelor utopice. Este un manifest, curajos, informat şi coerent, pentru viziunea popperiană a societăţii deschise.

Vladimir Tismăneanu

studii literare filologie lingvistică studii clasice filosofie jurnalism comunicare critică literară mentalităţi eseu – politologic religie teologie mitologie spiritualitate sociologie antropologie psihologie biografii studii culturale estetică idei

Foto copertă e Omine77 Dreamstime.com